ENSIKLOPEDI
KESESATAN AL-ALBANI

Disusun dan diterjemahkan oleh:
Kholil Abou Fateh

فتوى الألباني في ميزان الشريعة

تأليف الشيخ أ.د/ طارق محمد نجيب اللحام

PONDOK PESANTREN NURUL HIKMAH

KARANG TENGAH – TANGERANG – BANTEN

www.nurulhikmah.ponpes.id

ENSIKLOPEDI KESESATAN AL-ALBANI

Disusun dan diterjemahkan oleh:
Kholil Abou Fateh

فتوى الألباني في ميزان الشريعة

تأليف الشيخ أ.د/ طارق محمد نجيب اللحام

JUDUL
Ensiklopedi Kesesatan Al-Albani
Terjemah Kitab "Fatawa al-Albani fi Mizan asy-Syari'ah"

PENULIS
Tarek Lahham al-Husaini

PENYUSUN & PENERJEMAH
Kholilurrohman

EDISI
Cetakan # 1 | Tahun 2023

PENERBIT
Nurul Hikmah Press
Tangerang, Banten

Ensiklopedi Kesesatan al-Albani

Terjemah Kitab Fatawa al-Albani Fi Mizan asy-Syari'ah

Karya Prof. Dr. Tarek Lahham al-Husaini

Mukadimah

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Shalawat dan Salam atas pemimpin kita Muhammad, keluarganya, dan para sahabatnya. Allah berfirman:

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ (سورة ءال عمران: ١١٠)

"Kalian adalah umat terbaik yang dikeluarkan bagi segenap manusia, kalian memerintah kepada *al-ma'ruf* (perkara baik dalam timbangan *Syara'*) dan mencegah dari kemungkaran" (QS. Ali 'Imran: 110). Rasulullah bersabda:

من رأى منكم منكرًا فليغيّرْه بيدِه فإن لم يستطعْ فبلسانِه فإن لم يستطعْ فبقلبِه وذلك أضعفُ الإيمانِ (رواه مسلم)

"Siapa dari kelian mengetahui adanya suatu kemungkaran maka hendaklah ia merubahnya dengan tangannya, jika tidak mampu maka dengan lidahnya, jika tidak mampu maka [mengingkari] dengan hatinya, dan ia itu adalah perkara minimal [ketika ia tidak mampu merubah dengan tangan dan lidahnya]" (HR. Muslim)[1].

Sebagai pengamalan terhadap perintah agama yang mulia dan untuk mengikuti ajaran pemimpin para Nabi dan Rasul; Muhammad, aku menulis buku ini untuk memerintah kepada *al-ma'ruf* dan mencegah dari kemungkaran. Aku letakan [sebagai landasan dan dalil] di hadapan mataku Hadits Rasulullah yang menyebutkan tentang dua orang yang hidup di kalangan umat Islam [saat itu], bersabda:

ما أظنُّ فلانًا وفلانًا يعرفانِ من دينِنا شيئًا (رواه البخاري)

"Aku kira bahwa si-fulan dan si-fulan tidak mengetahui suatau apapun dari ajaran agama kita". (HR. al-Bukhari)[2]. Tujuanku [dari menuliskan buka ini] adalah untuk menolak perkara batil dan menetapkannya sebagai sebuah kebatilan, serta untuk membela perkara benar dan menetapkannya sebagai

[1] Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Iman,* Bab penjelasan bahwa mencegah kemungkaran adalah bagian dari iman.

[2] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Adab,* Bab penjelasan apa yang boleh dalam berprasangka

sebuah kebenaran. Sungguh, [di zaman kita ini] telah banyak orang-orang pembawa kebatilan, penyebar kedustaan, dan orang-orang yang mengaku ahli ilmu, padahal sebenarnya mereka menipu banyak orang dalam urusan agama mereka, mereka menjual akhirat mereka hanya untuk tujuan meraih sedikit uang. Mereka tampil [seakan] memberi pelajaran dan petunjuk, menyusun berbagai karya buku, dan menerbitkan berbagai fatwa [rusak dan batil]. Mereka berbicara dalam masalah agama dengan pemahaman "*se-enak perut*" mereka, dan dengan dasar hawa nafsu. Mereka meletakan ayat-ayat Al-Qur'an bukan pada tempat hanya untuk membela ajaran rusak mereka yang penuh dengan akidah *tasybih* dan *tajsim*, mereka berfaham bid'ah sesat, serta menyalahi ajaran para ulama Salaf dan Khalaf. Mereka merombak Hadits-Hadits Nabi yang sahih dengan menilainya *dla'if* dalam apa yang tidak sejalan dengan keyakinan mereka. Mereka menentang Ijma' (konsensus) para ulama, memandang rendah para Sahabat Rasulullah, merendahkan orang-orang Salaf saleh, dan [melecehkan] para imam terkemuka dari ulama Asy'ariyyah Maturidiyyah, baik dari ulama yang bermadzhab Syafi'i, Hanafi, Maliki, atau para ulama terkemuka dari madzhab Hanbali. Tidak diragukan, demikian itu adalah tabi'at orang-orang bodoh dan senjata orang-orang bangkrut dan lemah [tidak memilki argumen].

Di antara mereka yang berprilaku demikian itu adalah seorang yang mengaku dirinya seorang ahli ilmu, mengklaim dirinya sebagai bagian dari para ulama terkemuka, mengaku dirinya sebagai ahli Hadits besar dan sebagai bagian dari *Muhadditsin;* yang padahal itu semua adalah pengakuan palsu dan bohong besar. Ia menulis dan berbicara dengan gambaran yang telah kami sebutkan di atas, ia tampil dengan fatwa-fatwanya yang berisi fitnah dan memecah belah, menebar kebencian, menebar permusuhan dan perseteruan di antara orang-orang Islam. Orang ini tidak lain hanyalah seorang tukang reparasi jam. Orang ini bernama Nashiruddin al-Albani. Dan [sesungguhnya] cukup bagi kita sebagai bekal untuk membantah faham-faham ekstrimnya bahwa ia sendiri mengakui dirinya hanya sebagai tukang reparasi jam. Orang ini memiliki hobi membaca kitab-kitab tanpa ia belajar kepada para ahlinya, karena itu ia tidak memiliki *sanad* yang dapat diakui dalam ilmunya. Orang ini membuat kerancuan dan perombakan di sana sini dalam [memahami] kitab-kitab para ulama, lalu [dengan penuh kepalsuan] ia mengaku dirinya sebagai pengikut Salaf, walau sesungguhnya ia berseberangan dengan dengan ulama Salaf, baik dalam masalah-masalah keyakinan *(al-ushul)* atau dalam masalah hukum-hukum Fiqh *(al-furu')*.

Al-Albani rusak ini mengaku bahwa dirinya termasuk dari para ahli Hadits, padahal ia tidak hafal walaupun hanya satu Hadits dengan *sanad*

yang bersambung hingga Rasulullah. Bagaimana mungkin orang semacam al-Albani ini mengaku sebagai *Muhaddits*?! Sementara dalam banyak karyanya ia menilai sahih terhadap Hadits-Hadits *dla'if,* juga sebaliknya, ia menilai *dla'if* terhadap Hadits-Hadits yang sahih. Itu ditambah lagi dengan kritik dan serangannya terhadap para ulama dan para ahli Hadits dengan kata-katanya yang penuh dengan cacian dan hinaan, serta ditambah lagi dengan prilaku sombongnya. Al-ALbani rusak ini membela kebatilan dengan dasar hawa nafsunya hingga ia nekad mengkritik keras terhadap al-Bukhari, Muslim, dan para imam ahli Hadits lainnya. Ia menilai *dla'if* terhadap Hadits-Hadits yang telah disepakati oleh *Huffazh al-Hadits* sebagai Hadits-Hadits sahih. Maka itu, ia telah berlaku ekstrim, berseberangan dan menyempal dari mayoritas umat Islam Ahlussunnah Wal Jama'ah; Asy'ariyyah Maturidiyyah. Al-Albani rusak menuduh para ulama Ahlussunnnah Asy'ariyyah Maturidiyyah sebagai para ahli bid'ah. *Subhanallah*. Jelas tuduhan ini adalah bohong besar.

Al-Albani rusak ini seorang ekstrim yang menyempal, ia sangat jauh dari mempraktikan apa yang telah ditetapkan oleh para ulama ahli Hadits, di mana para ulama menetapkan bahwa penilaian sahih atau *dla'if* terhadap Hadits-Hadits Nabi adalah tugas para *Huffazh al-Hadits*. Demikian itulah yang telah ditegaskan oleh banyak ulama Hadits dalam karya-karya mereka, seperti apa yang telah ditetapkan oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam *Alfiyah Musthalah al-Hadits*, berkata:

وخُذْه حيثُ حافظٌ عليه نَصّْ * أو من مصنِّفٍ بجمعهِ يُخَصّْ

"Dan ambilah [olehmu] Hadits sesuai apa yang telah dinyatakan [penilaiannya] oleh seorang *Hafizh Hadits*, atau ambilah [olehmu] Hadits dari sebuah karya ahli Hadits yang secara khusus [telah menetapkan penilaiannya] dengan dihimpunkannya"[3]. Oleh karena itu, bagaimana dapat dibenarkan seorang semacam al-Albani yang sangat jauh dari memiliki keahlian menilai sahih atau *dla'if* seperti jauhnya antara langit dan bumi lalu ia menamakan di antara karyanya dengan nama *Silsilah al-AHadits as-Shahihah*?! ia mengklaim bahwa karyanya itu hanya menghimpun Hadits-Hadits sahih?! *La Haula wala Quwwata Illa Billah.*

---

[3] As-Suyuthi, *Alfiyah al-Hadits* (h. 24). Juga dalam *Alfiyah*-nya tersebut, setelah penjelasan Bab *Adab al-Muhaddits*, (h. 182) as-Suyuthi berkata:

وذو الحديث وصفوا فخصا * بحافظ كذا الخطيب نصا

وهو الذي يرجع إليه في التصحيح * يرجع والتعديل والتجريح

"Seorang perawi Hadits yang oleh mereka (para ulama Hadits) disifati sebagai seorang *Hafizh Hadits*, -sebagaimana telah ditegaskan oleh al-Khathib al-Baghdadi- adalah seorang yang kepadanya dikembalikan [sebagai rujukan] penilaian Hadits-Hadits; sahih [atau tidak sahih], juga kepadanya dikembalikan penilaian *al-jarh* dan *at-ta'dil*".

Kemudian, untuk membongkar kerancuan dan kerusakan al-Albani serta bantahan terhadapnya dengan bantahan yang komprehensif maka aku sertakan [dalam buku ini] dalil-dalil yang valid, sehingga para pengikutnya yang telah menjadi "korbannya", -yang tersebar di Syam (Siria, Yordania, Lebanon dan Palestina), Hijaz (Mekah dan Madinah), Mesir, dan Maroko-, menjadi sadar bahwa orang ini bukan ahli Hadits dan sangat jauh dari derajat *Hafizh* Hadits. Telah diceritakan kepadaku bahwa [suatu waktu] ada seorang pengacara berkata kepadanya: "Apakah engkau seorang *Muhaddits*?", ia menjawab: "Iya, aku seorang *Muhaddits*". Si-pengacara berkata: "Bisakah engkau riwayatkan bagi kami sepuluh Hadits saja dengan *sanad-sanad*-nya?". Al-Albani menjawab: "Aku bukan *Muhaddits* hafalan, tapi aku *Muhaddits* kitab". Maka si-pengacara berkata: "Jika demikian maka aku-pun mampu untuk meriwayatkan Hadits dari kitab [seperti dirimu]". Si-pengacara tersebut telah menjadikan al-Albani terdiam, mati kutu. Dan guru kami, *al-Muhaddits* syekh 'Abdullah al-Harari pernah mendebatnya sebanyak empat kali di kota Damaskus yang difasilitasi oleh Syekh Hamdi Juwaijati ad-Damasyqi. Selain itu, pernah pula sebelum al-Albani meninggal ditantang berdebat oleh Dr. Walid as-Sa'id, salah seorang murid *al-Muhaddits* syekh 'Abdullah al-Harari, hanya saja al-Albani tidak mau menerima tantangan itu.

Maka, kepada mereka para pengikut al-Albani yang aktif membuat *ta'liqat* (catatan-catatan tambahan) terhadap kitab-kitab karya *Muhadditsin;* hendaklah kalian takut kepada Allah. Kalian adalah orang-orang lalai dan ceroboh, banyak membuat kepalsuan, sama seperti lalainya al-Albani; orang yang kalian ikuti. Hendaklah mereka tahu dan sadar bahwa mereka telah menyalahi *Muhadditsin*. Mereka melakukan penilaian terhadap Hadits dengan sahih atau *dla'if*, padahal mereka tidak memiliki otoritas untuk itu. Dan sesungguhnya, al-Albani ini tidaklah diikuti oleh siapapun kecuali oleh orang-orang yang lalai dan rusak, orang-orang yang tidak mumpuni dalam kaedah-kaedah ilmu Hadits, orang-orang yang tidak mendapatkan karunia dari Allah untuk dapat menghafal *matn-matn* (redaksi) Hadits dan mendalami kaedah-kaedahnya, seperti Ali al-Halabi, Murad Syukri, Muhammad Syaqrah, Umar al-Asyqar, Salim al-Hilali, dan lainnya. Oleh karena itu, maka sebagai pembelaan dari diriku terhadap ajaran agama kita yang suci ini, sebagai pembelaan terhadap akidah kita, dan pembelaan terhadap ajaran Rasulullah, ajaran Salaf dan Khalaf dari Ahlul Haq, serta sebagai bantahan terhadap orang yang berfaham sesat menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya, terhadap orang yang berani menyelewengkan kandungan Hadits-Hadits Rasulullah, dan terhadap orang yang gemar menuduh sesat terhadap orang-orang Islam; aku menyusun kitab ini. Aku

memohon kepada Allah supaya aku dihindarkan dari berbagai keadaan buruk seperti yang disebutkan di atas. Aku memohon kepada Allah agar menjadikan diriku sebagai bagian dari orang-orang yang membawa petunjuk yang telah diberi petunjuk oleh-Nya, bukan sebagai bagian dari orang-orang sesat yang menyesatkan. Sesungguhnya, hanya oleh Allah kita semua akan dihisab, atas [rahmat]-Nya aku bersandar, dan kepada-Nya aku memohon pertolongan. Namun demikian, apa yang akan disebutkan dalam kitab ini tidak merinci semua kerancuan dan kesesatan al-Albani, tetapi yang dibahas di dalamnya adalah hanya sebagian kecil dari beberapa faham buruk dan ekstrimnya.

Seorang yang meneliti keadaan al-Albani ini mengapa ia mengaku sebagai ahli Hadits maka ia akan mendapati adanya dua tujuan utama dari pengakuan bohongnya tersebut. Pertama tujuan popularitas, dan kedua tujuan mengumpulkan harta benda. Al-Albani ini sangat rakus kepada harta, salah satu buktinya ia terlibat *"cek-cok"* [hingga menjadi permusuhan] antara dia dengan salah seorang muridnya sendiri yang bernama Zuhair asy-Syawisy. Si-murid ini rajin mencetak karya-karya al-Albani hingga ia mendapatkan pemasukan uang yang sangat besar. Al-Albani juga mendapatkan uang dari itu semua. Namun setelah waktu yang cukup panjang, di mana persahabatan keduanya sudah semakin kuat, ternyata keduanya berselisih paham, hingga keduanya bermusuhan hanya karena urusan duniawi [harta benda]. Dasarnya, adalah karena adanya undang-undang hak cipta yang diterbitkan oleh bangsa Eropa, bahwa [menurut undang-undang tersebut] seseorang dapat mengklaim hak cipta miliknya, sehingga orang lain tidak boleh mencetaknya dan memperbanyaknya [serta menyebarkannya] kecuali dengan izin dari dirinya. Dan bahwa siapa yang melanggar undang-undang tersebut maka ia dapat dibawa ke meja hijau dengan tuntutan ganti rugi atau dikenakan sangsi hukum. Tentu, undang-undang semacam ini menyalahi Syari'at Allah, oleh karena dalam ajaran agama kita yang mulia ini seseorang apabila telah memiliki sebuah salinan kitab, baik dengan jalan diberi, atau dengan cara membeli, maka boleh baginya untuk mengambil manfaat dari kitab tersebut, baik manfaat ilmu yang terkandung di dalamnya, atau ia mengambil manfaat dengan cara membuat salinan dari kitab tersebut untuk ia jual. Sebagaimana demikian itulah adat kebiasaan orang-orang Islam pada abad-abad pertama, yang di masa itu belum ada mesin cetak, mereka menyalin berbagai kitab dengan tangan mereka sendiri yang kemudian oleh mereka dijualbelikan. Di atas adat kebiasaan [budaya] inilah para ulama Salaf dan Khalaf. Tidak ada seorangpun dari para ulama kita terdahulu mengatakan bahwa mengambil

manfaat ilmu dari sebuah kitab itu tidak boleh, atau melarang mengambil manfaat lainnya [seperti] dengan cara menyalinnya untuk tujuan memperjualbelikannya. Padahal para ulama kita terdahulu, dari semenjak 13 abad yang lampau, mereka membukukan karya-karya mereka dengan sangat susah payah, hingga mereka meraut pensil-pensil hanya untuk bisa menulis. Setiap kali pencil mereka habis mereka maraut ulang, terus seperti itu hingga mereka menyelesaikan karya mereka. Keadaan itu ditambah lagi dengan sulitnya mendapatkan tinta. Hanya untuk menghasilkan tinta mereka membutuhkan berhari-hari untuk mempersiapkan dan membuatnya. Jauh berbeda dengan zaman kita sekarang. Lalu, di malam harinya, para ulama kita terdahulu menulis di bawah cahaya lampu redup yang sewaktu-waktu dapat padam, dan bila itu terjadi maka membutuhkan waktu untuk memperbaikinya, lalu mencelupkannya kembali ke dalam minyak [bahan bakar]. Atau kadang mereka menulis karya-karya hanya di bawah cahaya lilin saja [yang juga sama redupnya]. Karena itu, seorang yang takut kepada Allah hendaklah ia menghindari pekerjaan bid'ah haram ini, yaitu mencantumkan: "Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang, Dilarang Mengutip Atau Memperbanyak Sebagian Atau Seluruh Isi Buku Ini Tanpa Izin Tertulis Dari Penerbit" [dalam bahasa Arab; *"Huquq ath-Thab'i Mahfuzhah Li al-Mu'allif"*]. Mencantumkan demikian itu menyalahi ajaran *Syara'*, ia masuk dalam makna Hadits Rasulullah:

من أحدثَ في أمرِنا هذا ما ليس منه فهو رَدٌّ (رواه مسلم)

"Barangsiapa merintis sesuatu yang baru dalam urusan [ajaran agama] kita ini, yang ia itu menyalahinya, maka ia itu tertolak" (HR. Muslim)[4].

Maka, [alangkah mengherankan] orang-orang Wahhabi itu, mereka melarang orang-orang dari berbagai perkara baru [setelah Rasulullah wafat] yang tidak menyalahi *Syara'*, padahal mereka sendiri merintis perkara-perkara baru dalam urusan agama ini yang sangat nyata menyalahi ajaran *Syara'*. Mereka mengharamkan perkara-perkara yang telah dibolehkan oleh para ulama dan para ahli Hadits dari perkara-perkara yang sejalan dengan ajaran *Syara'*, seperti peringatan maulid Nabi, dan membaca shalawat atas Rasulullah dengan suara keras setelah adzan; -yang oleh sebagian mereka ditentang keras hingga mereka berkata; "Haram, tidak boleh, itu adalah syirik", dan sebagian mereka lainnya berkata: "Haram, itu seperti orang berbuat zina dengan ibunya sendiri"-. Herannya, mereka sendiri membuat banyak perkara baru [setelah Rasulullah wafat]. Katakan kepada mereka;

[4] Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Aqdliyah,* Bab tentang [kewajiban] menentang hukum-hukum batil dan menolak perkara-perkara baharu [yang menyalahi *Syara'*].

“Mengapa kalian tidak mengharamkan perkara-perkara baru yang kalian buat yang padahal jelas ia itu merupakan keburukan, lalu kalian mengharamkan apa yang telah disepakati kebolehannya oleh para ulama, -seperti peringatan maulid Nabi, atau membaca shalawat dengan suara keras setelah adzan-, hanya karena [menurut kalian] itu tidak pernah dikerjakan oleh Rasulullah?!

Syekh Prof. Dr. Tarek Lahham

Universitas Global Bairut

Pasal Pertama

Al-Albani Menyalahi Akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah

❁ Al-Albani Berdusta Atas Rasulullah

Al-Albani dalam karyanya berjudul *at-Tawassul* berkata[5]:

ولكن ثمة أمر يجب تبيانه، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم وإن أقر الصحابة في غزوة الحديبية وغيرها على التبرك بآثاره والتمسح بها، وذلك لغرض مهم ...، إلا أن الذي لا يجوز التغافل عنه ولا كتمانه أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد تلك الغزوة رغّب المسلمين بأسلوب حكيم وطريقة لطيفة عن هذا التبرك، وصرفهم عنه، وأرشدهم إلى أعمال صالحة خير لهم عند الله عز وجل، وهذا ما يدل عليه الحديث الآتي: عن عبد الرحمن بن أبي قراد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ يوماً، فجعل أصحابه يتمسحون بوضوئه، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ما يحملكم على هذا؟ قالوا: حب الله ورسوله. فقال النبي صلى الله عليه وسلم من سره أن يحب الله ورسوله، أو يحبه الله ورسوله فليصدق حديثه إذا حدث، وليؤد أمانته إذا اؤتمن، وليحسن جوار من جاوره. اهـ

"Di sana ada perkara yang wajib dijelaskan, yaitu bahwa Rasulullah sekalipun beliau menyetujui para Sahabat dalam peristiwa perang al-Hudaibiyah dan lainnya dalam praktek *tabarruk* (mencari berkah) dengan peninggalan-peninggalannya, mengusapnya, bahwa demikian itu adalah untuk tujuan penting,... hanya saja yang tidak boleh dilupakan dan tidak boleh disembunyikan bahwa setelah kejadian itu Rasulullah mengingatkan orang-orang Islam dengan bahasa yang lembut untuk meninggalkan praktek *tabarruk* ini, beliau memalingkan mereka dari praktek *tabarruk* dengan mengarahkan mereka kepada amal-amal saleh yang lebih baik daripada *tabarruk* bagi mereka dan lebih lurus. Inilah apa yang ditunjukan oleh Hadits berikut ini; dari Abdur-Rahman ibn Abi Qirad, bahwa Rasulullah suatu hari berwudlu maka para Sahabatnya mengusap dengan bekas air wudlu Rasulullah tersebut [pada wajah dan tubuh mereka], maka Rasulullah bersabda: Apa yang membuat kalian melakukan perbuatan ini? Mereka menjawab: Cinta Allah dan Rasul-Nya. Maka Rasulullah bersabda: Siapa yang senang untuk meraih cinta kepada Allah dan Rasul-Nya atau meraih cinta Allah dan Rasul-Nya bagi dirinya maka hendaklah ia jujur dalam berkata-kata, hendaklah ia menunaikan amanat kepada pemiliknya, dan hendaklah berbuat baik kepada tetangganya". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

---

[5] Al-Albani, *at-Tawassul* (h. 162)

[1]. Orang ini menyandarkan kebohongan terhadap Rasulullah dengan suatu perkara yang Rasulullah terbebas dari perkara tersebut. Sungguh, itu adalah tuduhan palsu [dan menyesatkan]. Karena sebenarnya Rasulullah mengajarkan kepada para sahabatnya, dan memberi petunjuk dan motivasi kepada mereka untuk mempraktekan *tabarruk* dengan peninggalan-peninggalannya di peristiwa haji Wada', yang di mana Rasulullah setelah peristiwa itu hidup hanya sekitar 80 hari saja. Artinya, Rasulullah mengajarkan kepada para sahabatnya untuk mempraktekan *tabarruk* di akhir hidupnya. Dalam haji Wada' tersebut Rasulullah bercukur rambut, lalu oleh beliau sendiri potongan rambut mulia itu dibagikan di antara para sahabat, sebagaiannya beliau berikan kepada Abu Thalhah supaya ia membagi-bagikannya di antara orang banyak. Penjelasan lebih luas tentang Hadits ini akan datang *in sya Allah*.

[2]. Pemahaman al-Albani terhadap Hadits-Hadits tentang *tabarruk* sangat aneh dan mengherankan [sekaligus menyesatkan]. Pemahaman yang tidak pernah diungkapkan oleh siapapun sebelumnya dari para ulama ahli Hadits dan ulama lainnya yang memiliki pemahaman yang benar dan lurus. Pemahaman al-Albani tersebut tidak memiliki landasan dalil akal yang sehat, juga tidak memiliki landasan dalil *naqli* yang sahih. Sungguh, Hadits-Hadits tentang *tabarruk* tidak seperti apa yang dipahami oleh al-Albani. Pemahamannya justru didasarkan kepada prasangka yang sangat rusak [dan batil]. Dan sesuatu yang dibangun di atas pondasi yang rusak maka ia itu adalah rusak pula.

Adapun dalil-dalil [sahih dan kuat] yang dapat membantah paham [sesat al-Albani, dan mengungkap dusta besarnya terhadap Rasulullah; di mana Rasulullah membolehkan *tabarruk* dengan peninggalan-peninggalannya baik di masa hidupnya atau seltelah wafatnya maka ia itu sangat banyak. Beberapa di antaranya kita sebutkan, yaitu beberapa peristiwa praktek *tabarruk* setelah perang al-Hudaibiyyah dan setelah wafatnya Rasulullah.

Al-Bukhari[6] dan Muslim[7] meriwayatkan dari Hadits sahabat Anas ibn Malik, dalam lafazh riwayat Imam Muslim, Anas berkata:

---

[6] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Wudlu',* Bab tentang air yang dipakai untuk membasuh rambut

[7] Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Hajj,* Bab penjelasan tentang kesunnahan di hari *nahr* (raya Qurban) untuk melontar [jumrah] terlebih dahulu, kemudian memotong qurban, dan kemudian menggunduli rambut kepala.

لمَاّ رَمَى صَلّى اللهُ عَليْه وَسَلّمَ الجمرَةَ وَنَحَرَ نُسُكَهُ وَحَلَقَ نَاوَلَ الحَالِقَ شِقَّهُ الأيْمَنَ فَحَلَقَ، ثمَّ دعَا أبَا طَلْحَةَ الأنْصَارِيَّ فأعْطاهُ ثمّ نَاوَلَهُ الشِّقَ الأيْسَرَ فقَال "احْلِق"، فحَلَق، فأعْطَاهُ أبَا طَلحَةَ فقَال: اقْسِمْهُ بَيْنَ النّاس. وَفِي روَاية: فَبَدَأ بالشِّق الأيْمَنِ فَوَزَّعهُ الشّعْرَةَ وَالشّعْرَتَين بَيْنَ النّاس ثمّ قَاَل: بالأيْسَر، فَصَنَعَ مثلَ ذَلكَ ثمّ قَال: ههُنَا أبُو طَلحَة، فَدَفَعهُ إلَى أبِيْ طَلحَة. وَفي روَاية أنّه عَليهِ الصّلاَةُ وَالسّلامُ قَالَ للحَلاّق: هَا، وأشَارَ بيَدهِ إلَى الجَانِب الأيْمَن فَقَسَمَ شَعْرَهُ بَيْنَ مَنْ يَليْهِ، ثمّ أشَارَ إلَى الحَلاّق إلَى الجَانِبِ الأيْسَر فَحَلقَهُ فَأعْطَاهُ أمَّ سُلَيم (رَواهُ مُسْلم)

“Setelah selesai melempar Jumrah dan memotong kurbannya, Rasulullah kemudian bercukur. Beliau mengulurkan bagian kanan rambutnya kepada tukang cukur untuk memotongnya. Kemudian Rasulullah memanggil Abu Thalhah al-Anshari dan memberikan kepadanya potongan rambut tersebut. Lalu Rasulullah mengulurkan bagian kiri rambutnya kepada tukang cukur tersebut, sambil berkata: “Potonglah..!”. Lalu potongan rambut tersebut diberikan kembali kepada Abu Thalhah, seraya berkata: “Bagikanlah di antara manusia”. Dalam riwayat lain, -disebutkan-: “Maka mulai -dipotong rambut- dari bagian kanan kepala Rasulullah dan beliau membagikan sehelai, dua helai rambut di antara manusia. Kemudian dari bagian kiri, juga dibagi-bagikan. Rasulullah berkata kepada Abu Thalhah: “Abu Thalhah kemarilah...!”, kemudian Rasulullah memberikan Potongan rambutnya kepadanya. Dalam riwayat, -sebagai berikut-: “Rasulullah berkata kepada tukang cukur: “(Cukurlah) Bagian sini...!”, sambil beliau memberi isyarat ke bagian kanannya. Kemudian Rasulullah membagikannya kepada orang-orang yang berada di dekatnya. Lalu memberi isyarat kembali kepada tukang cukur ke bagian kirinya, setelah dicukur kemudian potongannya diberikan kepada Ummu Sulaim”. (HR. Muslim).

Dalam Hadits ini dengan tegas disebutkan bahwa Rasulullah sendiri yang membagi-bagikan pontongan rambutnya di antara orang banyak, agar mereka mencari berkah (*tabarruk*) dengannya, baik di masa hidup Rasulullah atau setelah wafatnya. Peristiwa ini terjadi dalam haji Wada’, sekitar 80 hari sebelum wafatnya Rasulullah.

Dengan demikian jelas apa yang dituduhkan al-Albani adalah pemahaman batil dan rusak. [Itu menjadi salah satu] bukti bahwa al-Albani tidak memiliki pemahaman yang baik dan lurus terhadap Hadits-Hadits Rasulullah, walaupun ia mengaku dirinya sebagai *muhaddits*.

Di antara dalil lainnya menunjukan kebolehan *tabarruk* dengan peninggalan-peninggalan Rasulullah setelah wafatnya adalah Hadits riwayat

Muslim dalam kitab *Shahih* dari Abdullah ibn Abi Kaisan[8], hamba sahaya yang telah dimerdekakan oleh Asma' binti Abi Bakr, bahwa ia berkata:

أَخْرَجَتْ إلِيْنَا جُبّةً طَيَالِسَةً كَسْرَوَانِيّةً لَهَا لَبِنَةُ دِيْبَاجٍ وَفَرْجَاهَا مَكْفُوْفَانِ، وَقَالَتْ: هذِهِ جُبّةُ رَسُوْلِ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ كَانَتْ عِنْدَ عَائِشَةَ، فَلَمَّا قُبِضَتْ قَبَضْتُهَا، وَكَانَ النّبِيّ صَلّى اللهُ عَليهِ وَسَلّمَ يَلبِسُهَا فَنَحْنُ نَغْسِلُهَا لِلْمَرْضَى نَسْتَشْفِيْ بِهَا، وَفِي رِوَايَة: نَغْسِلُهَا للمَرِيْضِ مِنَّا (رَواه مُسْلم)

"Dari hamba sahaya Asma' binti Abi Bakar ash-Shiddiq, bahwa ia berkata: "Asma' binti Abi Bakar mengeluarkan jubah --dengan motif-- thayalisi dan kasrawani (semacam jubah kaisar) berkerah sutera yang kedua lubangnya tertutup. Asma' berkata: "Ini adalah jubah Rasulullah. Semula ia berada di tangan 'Aisyah. Ketika 'Aisyah wafat maka aku mengambilnya. Dahulu jubah ini dipakai Rasulullah, oleh karenanya kita mencucinya agar diambil berkahnya sebagai obat bagi orang-orang yang sakit". Dalam riwayat lain: "Kita mencuci (mencelupkan)-nya di air dan air tersebut menjadi obat bagi orang yang sakit di antara kita".

Seandainya pemahaman para Sahabat bahwa *tabarruk* dengan peninggalan-peninggalan Rasulullah sebagai perbuatan terlarang [seperti pemahaman batil al-Albani] maka mereka tidak akan berlomba dalam mempraktekannya. Kita memiliki banyak dalil dalam kebolehan dan anjuran *tabarruk*. Silahkan anda baca kitab berjudul *Sharih al-Bayan* karya guru kami, *al-'Allamah al-Muhaddits* syekh 'Abdullah al-Harari[9].

Dari sini jelas bagi kita bahwa al-Albani tidak memiliki ilmu [dan tidak memiliki pemahaman yang benar] terhadap Hadits-Hadits Rasulullah walaupun ia mengaku telah bergelut puluhan tahun dalam menelaah Hadits-Hadits tersebut. Apa yang ia sandarkan [dari pemahaman rusak] kepada Rasulullah seperti yang ia tuliskan dalam karyanya di atas adalah pemahaman batil yang tidak memiliki dasar. Sungguh, pemahamannya itu adalah pemahaman distorsif, pemalsuan fakta, penipuan, muslihat dan faham yang sangat menyesatkan. Waspadalah!

[8] Muslim, *Shahih Muslim, Kitab al-Libas Waa z-Zinah* (Kitab tentang pakian dan perhiasan), Bab tentang keharaman mempergunakan perlatan dari emas dan perak bagi kaum laki-laki dan perempuan, keharaman cincin emas dan kain sutra bagi kaum laki-laki, dan kebolehannya bagi kaum laki-laki.

[9] 'Abdullah al-Harari, *Sharih al-Bayan Fi ar-Radd 'Ala Man Khalaf al-Qur'an,* h. 296

❁ Ektrimisme Al-Albani Mengatakan Dzat Allah Berada Di Arah Atas 'Arsy

Al-Albani mengutip perkataan sebagian orang dari golongan Musyabbihah terdahulu (mereka adalah golongan sesat menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya), di mana al-Albani dan menyetujui perkataannya tersebut[10]. Orang *Musyabbih* tersebut berkata:

من قال عن الله: يُرى لا في جهة، فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابرًا لعقله أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوق ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة

"Barangsiapa berkata bahwa Allah dilihat tanpa arah [dan tanpa tempat] maka hendaklah ia memeriksa akalnya. Bisa jadi orang ini keras kepala [tidak mau menerima kebenaran], atau boleh jadi akal orang ini tidak sehat. Jika [engkau] mendapati ada orang berkata: "Allah [dilihat di akhirat] tidak di arah depan orang yang melihat-Nya, tidak di arah belakanganya, tidak di arah kanannya, tidak di arah kirinya, tidak di arah atasnya, tidak di arah bawahnya; maka semua yang ia dengar [dan ia yakini] itu terbantahkan dengan fitrah-nya sendiri yang sehat". [Artinya, menurut orang Musyabbih ini Allah bertempat di arah atas]. Al-Albani juga berkata[11]:

إن أريد بالجهة أمر عدمي، وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله وحده. اهـ

"Dan jika dimaksud dengan arah itu adalah perkara yang tidak ada [benda atau apapun padanya; *amr 'adami*] yang ia itu adalah apa yang ada di atas alam; maka sesungguhnya di sana itu tidak ada suatu apapun kecuali Allah saja". [Demikian perkataan al-Albani]. Al-Albani, dengan pemahamannya yang rusak dan batil, juga berkata[12]:

الآيات القرءانية والأحاديث النبوية والآثار السلفية متفقة كلها على أن الله تعالى فوق عرشه بذاته.اهـ

"Ayat-ayat Al-Qur'an, Hadits-Hadits Nabi, dan *Atsar* Salaf semuanya sepakat menetapkan bahwa Allah [bertempat] di atas 'Arsy dengan Dzat-Nya". [Demikian perkataan al-Albani].

Al-Albani juga berkata[13]:

بالغ (أي الذهبي) في إنكار لفظة بذاته على جمع ممن قال: هو تعالى فوق عرشه بذاته، لعدم ورودها عن السلف... وهذه اللفظة بذاته وإن كانت عندي معقولة المعنى، وأنه لا بأس من ذكرها للتوضيح،

---

[10] Al-Albani, *al-'Aqidah ath-Thahawiyyah Syarh Wa Ta'liq al-Albani,* h. 27
[11] Al-Albani, *Mukhtashar al-'Uluw,* h. 72
[12] Al-Albani, *Mukhtashar al-'Uluw,* h. 51
[13] Al-Albani, *Mukhtashar al-'Uluw,* h. 18

فهي كاللفظة الأخرى التي كثر ورودها في عقيدة السلف، وهي لفظة بائن في قولهم: هو تعالى على عرشه بائن من خلقه.اهـ.

"Ia (adz-Dzahabi) menentang keras [penambahan] kata *"Bi Dzatih"* terhadap sekelompok orang yang berkata: *"Huwa Ta'ala Fauqa ''Arsyih Bi Dzatih"* [Dia Allah di atas 'Arsy-Nya dengan Dzat-Nya], karena [menurutnya] tambahan kata tersebut tidak ada [dasarnya] dari Salaf. Dan menurutku, [sebenarnya] tambahan kata *"Bi Dzatih"* ini, adalah makna [pemahaman] yang masuk akal, dan tidak mengapa menyebutkannya (menambahkannya) untuk penjelasan. [Penggunaan] kata *"Bi Dzatih"* tersebut sama dengan kata yang sering dipakai dari Salaf, yaitu kata *"Ba-in"*, mereka berkata: *"Huwa Ta'ala 'Ala ''Arsyih Ba-in Min Khalqih"* [Dia Allah di atas 'Arsy-Nya jauh terpisah[14] dari makhluk-Nya]". [Demikian tulisan al-Albani]. Lalu al-Albani berkata[15]:

ومن هذا العرض يتبيّن أن هاتين اللفظتين بذاته وبائن لم تكونا معروفتين في عهد الصحابة.اهـ

"Dan dari penjelasan ini jelaslah bahwa dua kata ini, *"Bi Dzatih"* dan *"Ba-in",* tidak dikenal penggunaannya di kalangan para Sahabat Rasulullah". [Demikian tulisan al-Albani].

Aku (penyusun kitab ini) berkata: "Tukilan al-Albani *"Fal Yuraji' 'Aqlah"* (Maka hendaklah ia memeriksa akalnya), seharusnya ia sendiri paham tentang hukum akal, bahwa dengan akal itulah diketahui apa yang wajib bagi Allah, apa yang mustahil atas-Nya, dan apa yang layak bagi-Nya serta apa yang tidak layak. Kemudian tukilan al-Albani: *"Fa Imma an Yakuna Mukabiran Li 'Aqlih, aw fi 'Aqlih Sya'i"* (Bisa jadi orang ini keras kepala tidak mau menerima kebenaran, atau boleh jadi akal orang ini tidak sehat), seharusnya ia sendiri paham bahwa akidah yang lurus itu dikonfirmasi kepada akal sehat, dan bahwa akal itu adalah sebagai bukti bagi kebenaran *Syara'*. Mereka, golongan Musyabbihah Mujassimah, hendaklah mengetahui bahwa ajaran *Syara'* ini tidak datang kecuali sejalan dengan ketetapan akal sehat. Ajaran *Syara'* tidak datang dengan sesuatu yang ia itu mustahil secara akal. Dan sesungguhnya, perkataan; "Allah berada di atas 'Arsy" itu adalah perkara yang mustahil secara akal. [Artinya, akal sehat tidak dapat menerimanya]. Karena perkataan demikian itu menetapkan adanya keserupaan antara Allah dengan ciptaan-Nya. Maka anda jangan tertipu dengan perkataan seorang Mujassim yang berkata; "Menafikan arah [dan tempat] dari Allah adalah menyalahi akal sehat". Sebaliknya, akal sehat

---

[14] Demikain pemahaman golongan Musyabihah di zaman sekarang (Wahhabiyyah) dalam memaknai kata *"Ba-in"*. Mereka memahaminya untuk menetapkan makna tempat dan arah bagi Allah. (Penterj.)

[15] Al-Albani, *Mukhtashar al-'Uluw,* h. 18

menetapkan bahwa Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah [karena Allah bukan benda, atau fisik]. Dalam ajaran *Syara'* sendiri telah ditetapkan bahwa Allah tidak boleh diserupakan dengan ciptaan-Nya.

Di antara dalil akal dalam menetapkan kebatilan pendapat kaum Musyabbihah Mujassimah yang menetapkan tempat dan arah bagi Allah adalah apa yang telah diungkapkan oleh syekh Abu Sa'id al-Mutawalli as-Syafi'i dalam kitab *al-Ghunyah Fi Ushuliddin*, berkata[16]: "Tujuan penulisan dari pasal ini adalah untuk menetapkan bahwa Allah tidak membutuhkan tempat dan arah. Berbeda dengan kaum Karramiyyah, Hasyawiyyah dan Musyabbihah yang mengatakan bahwa Allah berada di arah atas. Bahkan sebagian dari kelompok-kelompok tersebut mengatakan bahwa Allah bertempat atau bersemayam di atas ''Arsy. Jelas mereka kaum yang sesat. Allah Maha Suci dari keyakinan kelompok-kelompok tersebut. Dalil akal bahwa Allah Maha Suci dari tempat adalah karena apabila ia membutuhkan kepada tempat maka berarti tempat tersebut adalah *qadim* (tidak bermula) sebagaimana Allah *Qadim*. Atau sebaliknya, bila Allah membutkan tempat maka berarti Allah baharu sebagaimana tempat itu sendiri baharu. Dan kedua pendapat semacam ini adalah keyakinan kufur. Kemudian bila Allah bertempat atau bersemayam di atas ''Arsy, seperti yang diyakini oleh mereka maka berarti tidak lepas dari tiga keadaan. Bisa sama besar dengan ''Arsy, atau lebih kecil, dan atau lebih besar dari ''Arsy. Dan semua pendapat semacam ini adalah kufur, karena telah menetapkan adanya ukuran, batasan dan bentuk bagi Allah. Dalil akal lain bahwa Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah ialah jika kita umpamakan sewaktu-waktu seseorang telah diberi kekuatan besar oleh Allah untuk dapat naik terus menerus ke arah atas maka -sesuai keyakinan golongan sesat di atas- ia memiliki dua kemungkinan; bisa jadi ia sampai kepada-Nya atau bisa jadi ia tidak sampai. Jika mereka mengatakan tidak sampai maka berarti mereka telah menafikan adanya Allah. Karena setiap dua sesuatu yang ada antara keduanya pasti memiliki arah dan jarak. Dan seandainya salah satunya memotong jarak tersebut dengan terus menerus mendekatinya namun ternyata tidak juga sampai maka berati sesuatu tersebut adalah nihil; tidak ada. Kemudian jika mereka mengatakan bahwa orang yang naik tersebut bisa sampai kepada-Nya maka berarti dalam keyakinan mereka Allah dapat menempel dan dapat disentuh, dan ini jelas keyakinan kufur. Kemudian dari pada itu, keyakinan semacam ini juga menetapkan adanya dua kekufuran lain. Pertama; berkeyakinan bahwa alam ini *qadim*, tidak memiliki permulaan. Karena dalam keyakinan kita; salah

---

[16] Abu Sa'id al-Mutawalli, *al-Ghunyah Fi Ushuliddin*, h. 74-75

satu bukti yang menunjukan bahwa alam ini baharu ialah adanya sifat berpisah dan bersatu yang ada padanya. Kedua; keyakinan tersebut sama juga dengan menetapkan kebolehan adanya anak dan isteri bagi Allah”[17]. [Demikian catatan Abu Sa’id al-Mutawalli].

Adapun pernyataan al-Albani bahwa ayat-ayat Al-Qur’an, Hadits-Hadits Nabi, dan *Atsar Salaf* [menurutnya] sepakat menetapkan Allah di atas ‘‘Arsy-Nya dengan Dzat-Nya maka ia itu adalah bohong besar. Ia telah berdusta besar atas Allah, Rasulullah dan Salaf saleh. Tanyakan kepada al-Albani; Mana firman Allah dan Hadits-Hadits Nabi, serta *Atsar* Salaf yang menetapkan seperti apa yang dikatakannya; *Allah Bi Dzatih Fauqa ‘‘Arsyih*? Allah telah membuka kedok kesesatannya, karena ia sendiri mengatakan bahwa kalimat tersebut tidak tidak ada [dasarnya] dari Salaf *(‘Adam Wurudiha ‘An as-Salaf)*, juga ia mengatakan: “Dua kata ini, *Bi Dzatih* dan *Ba-in*, tidak dikenal penggunaannya di kalangan para Sahabat Rasulullah”. [Lantas dari mana ia mengatakan “mereka semua sepakat”?!]. Anda lihat, bagaimana perkataan orang sesat ini demikian kontradiktif [juga sangat *absurd*], ia menetapkan, lalu di saat yang sama ia menafikan!

Di antara ulama Salaf yang dengan tegas menafikan tempat dan arah dari Allah adalah seorang imam terkemuka, Abu Ja’far ath-Thahawi, dalam risalahnya yang merupakan penjelasan akidah Ahlussunnah Wal Jama’ah, popular dengan nama *al-‘Aqidah ath-Thahawiyyah*, berkata[18]: *“La Tahwihi al-Jihat as-Sittu”*, (Dia Allah tidak diliputi oleh arah yang enam; atas, bawah, samping kanan, samping kiri, depan dan belakang). Artinya, Allah maha suci dari arah, karena menetapkan arah bagi-Nya maka berarti sama dengan menetapkan tempat dan ukuran [bentuk] bagi-Nya, serta berarti menetapkan sifat-sifat kebendaan bagi-Nya, seperti gerak, diam, dan lainnya dari berbagai sifat makhluk. Dengan demikian, perkataan al-Albani yang pertama; *“Fal yuraji’ ‘Aqlahu”* sama saja dengan menuduh orang-orang Ahlussunnah Wal Jama’ah sebagai orang-orang yang tidak waras [tidak berakal], sekaligus ia juga berarti memposisikan dirinya sebagai orang yang berseberangan dengan Ahlussunnah Wal Jama’ah, padahal Rasulullah bersabda[19]:

---

[17] *al-Ghunyah Fî Ushûliddîn,* h. 73-75

[18] Ath-Thahawi, *al-‘Aqidah ath-Thahawiyyah* [dengan *Syarh Izh-har al-‘Aqidah as-Sunniyyah* karya *al-Imam* ‘Abdullah al-Harari], h. 343

[19] At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi, Kitab al-Fitan,* Bab tentang apa yang datang dalam perintah mengikuti mayoritas *(al-Jama’ah)*.

عليكم بالجماعةِ، وإياكم والفُرقةَ، فإنَّ الشيطانَ معَ الواحدِ، وهو من الاثنينِ أبعدُ، فمَن أراد بُحبوحةَ الجنةِ فلْيلزمِ الجماعةَ (رواه الترمذي)

"Hendaklah kalian memegang teguh [ajaran] *al-Jama'ah* (mayoritas umat Islam), hindarilah oleh kalian dari perpecahan (kelompok kecil ekstrim), oleh karena syetan itu bersama yang menyendiri, dan setan dari dua orang (kelompok besar) itu menjauh, maka barangsiapa menginginkan surga hendaklah ia melazimkan kelompok mayoritas *(al-Jama'ah)*". (HR. at-Tirmidzi). Juga Rasulullah bersabda[20]:

ثلاثٌ لا يُغلُ عليهنَّ قلبُ مسلم: إخلاصُ العملِ لله، ومناصحةُ ولاةِ الأمرِ، ولُزومُ الجماعةِ، فإنَّ دعوتَهم تُحيطُ مَن وراءَهم (رواه ابن حبان وصححه)

"Tiga perkara tidak akan tertipu (tersesat) di atasnya hati seorang mukmin; ikhlas beramal karena Allah, memberikan nasihat kepada para pemegang kekuasan, dan melazimkan diri bersama *al-Jama'ah*, karena sesungguhnya doa mereka meliputi akan orang yang ada di belakang mereka". (HR. Ibnu Hibban dan disahihkannya, dan diriwayatkan pula oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dan dinilainya *hasan*). Sementara al-Albani, [degan keras kepalanya] tidak akan tunduk terhadap perkataan ath-Thahawi, juga tidak akan mau menerima ketetapan golongan Ahlussunnah Wal Jama'ah, ia keras menolak kesepakan umat Rasulullah ini dengan mengatakan Allah berada di atas ''Arsy dengan Dzat-Nya. *Na'udzu billah.*

Adapun perkataan al-Albani bahwa di atas 'Arsy tidak ada suatu apapun dari ciptaan Allah maka ia itu bukti lain dari kebodohannya terhadap Hadits-Hadits Rasulullah dan ilmu-ilmu Hadits, walaupun ia mengaku telah puluhan tahun bergelut dengan Hadits-Hadits tersebut. Perkataan al-Albani tersebut tertolak dengan Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim[21], bahwa Rasulullah bersabda:

إنّ اللهَ لمَا قَضَى الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إنّ رَحْمَتِيْ غَلَبَتْ غَضَبِيْ (رواه البخاري ومسلم)

---

[20] *Al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (2/35)

[21] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab Bad'il al-Khlaq* (permulaan makluk), *kitab at-Tauhid*, bab tentang bahwa ''Arsy-Nya di atas air, dan bab tentang firman Allah; *"wa laqad sabaqat kalimatuna li 'ibadinal mursalin"* (QS. ash-Shaffat: 181), dan bab tentang firman Allah: *"Bal huwa qur'anun majid, fi lauhin mahfuzh"* (QS. al-Buruj: 21-21). Diriwayatkan pula oleh Muslim, Shahih Muslim, Kitab at-Taubah, Bab tentang luasnya rahmat Allah, dan bahwa rahmat-Nya (artinya tanda-tanda rahmat-Nya) mendahuli tanda-tanda murka-Nya.

"Sesungguhnya Allah setelah menciptakan segala makhluk-Nya Dia menetapkan [tulisan] dalam kitab-Nya, maka kitab tersebut kemudian ditempatkan di atas 'Arsy, [ketetapan tersebut bertuliskan]; "Sesungguhnya [tanda-tanda] rahmat-Ku lebih banyak dari pada [tanda-tanda] murka-Ku". (HR. al-Bukhari dan Muslim). Dalam riwayat lain bagi Muslim, dengan redaksi[22]: *"Fa Huwa Maudlû' 'Indahu"*. Dalam riwayat Ibnu Hibban dengan redaksi[23]: *"Wa Huwa Marfû' Fauq al-''Arsy"*. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar, dalam menjelaskan Hadits tersebut mengatakan bahwa tidak tercegah dari adanya tempat di atas 'Arsy [dengan bukti adanya kitab tersebut][24]. *Al-Hafizh* an-Nasa-i dalam *as-Sunan al-Kubra* meriwayatkannya dengan redaksi[25]: *"Fa Huwa 'Indahu Fauq al-''Arsy"*. Ini semua memberikan penegasan bahwa makna *"fauq"* dalam redaksi Hadits tersebut dalam makna indrawi, artinya benar kitab tersebut bertempat di atas ''Arsy, dengan demikian tidak benar pendapat yang mengatakan bahwa makna *"fauq"* dalam Hadits tersebut dalam makna *"tahta"* (di bawah). Selain itu, pendapat al-Albani juga tertolak oleh perkataan ulama ahli *Atsar* yang menyebutkan bahwa al-Lauh al-Mahfuzh berada di atas ''Arsy, walaupun juga ada pendapat ulama lain mengatakan di bawah ''Arsy. Dengan demikian, semua riwayat ini merupakan bantahan terhadap pendapat rusak al-Albani yang mengatakan di atas ''Arsy tidak ada makhluk apapun. Riwayat-riwayat tersebut juga berisi penegasan bahwa di atas ''Arsy ada tempat. Maka, apabila Allah berada [bertempat] di atas [seperti pemahaman batil al-Albani] maka berarti Allah memiliki banyak keserupaan bagi-Nya, memiliki dimensi; panjang lebar dan kedalaman. Padahal siapa yang demikian itu adanya maka tentulah ia itu baharu dan membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam dimensi, membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam panjang, lebar dan kedalaman.

Cukup sebagai bantahan terhadap al-Albani adalah firman Allah:

وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ (سورة الرعد: ٨)

"Dan segala sesuatu bagi Allah (diciptakan oleh-Nya) dengan ukuran (bentuk)" (QS. ar-Ra'ad: 8). Makna ayat ini menjelaskan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dengan ukuran, bentuk, dan sifat-sifat khusus [sebagi sifat benda]. ''Arsy memiliki bentuk dan ukuran, biji *khardal* (yang sangat kecil) juga memiliki bentuk dan ukuran. Dari ayat ini dipahami bahwa

---

[22] Muslim, *Shahih Muslim,* pada kitab dan bab tersebut di atas.
[23] *Al-Ihsan Bi Tartib Shahih ibn Hibban* (8/5)
[24] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (6/291)
[25] An-Nasa-i, *as-Sunan al-Kubra* (6/240)

Allah yang menciptakan segala sesuatu dengan segala bentuk dan ukurannya masing-masing maka Allah maha suci dari menyerupai itu semua. Dia maha suci dari segala bentuk dan ukuran, baik ukuran kecil maupun ukuran besar. Kemudian, sesuatu yang dikatakan duduk [bertempat] di atas sesuatu yang lain maka ia itu tidak lepas dari kemungkinan sama besar dengan apa yang didudukinya, atau lebih kecil, atau lebih besar darinya. Oleh karena itu maka tidak boleh diyakini Allah memiliki bentuk dan ukuran, juga tidak boleh dikatakan bagi-Nya duduk. Sesuatu yang memiliki arah dan tempat maka ia itu memiliki bentuk dan ukuran, dan sesungguhnya bentuk dan ukuran itu adalah sifat dari sifat-sifat makhluk. Manusia memiliki bentuk, Malaikat memiliki bentuk, ‘‘Arsy memiliki bentuk, matahari memiliki bentuk, seluruh bintang memiliki bentuk masing-masing, termasuk segala benda yang kecil seperti biji khardal; semua itu memiliki bentuk dan ukuran. Allah yang menetapkan masing-masing bentuk dan ukuran tersebut bagi seluruh makhluk-Nya. Itulah makna dari firman Allah QS. ar-Ra’ad: 8 tersebut di atas. Dengan demikian, Allah sebagai pencipta tidak boleh bersifat seperti sifat-sifat ciptaan-Nya tersebut. Tidak boleh dikatakan bagi-Nya bergerak, diam, bentuk, ukuran, tempat, arah, dan atau berubah. Ini adalah dalil dari Al-Qur’an.

Adapun dalil dari Hadits [menetapkan bahwa Allah ada tanpa tempat] adalah sabda Rasulullah yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan al-Baihaqi dengan *sanad* sahih[26], bersabda:

كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَىءٌ غَيْرُهُ (روَاه البُخَاري وَالبيهَقِيّ)

“Dia Allah ada tanpa permulaan dan belum ada apapun selain-Nya” (HR. Al-Bukhari dan al-Baihaqi). [Makna Hadits ini ialah bahwa Allah ada tanpa permulaan, tidak ada apapun bersama-Nya, tidak ada air, tidak ada udara, tidak ada bumi, tidak ada langit, tidak ada kursi, tidak ada ‘Arsy, tidak ada manusia, tidak ada jin, tidak ada Malaikat, tidak ada zaman atau waktu dan tidak ada tempat dan arah. Allah ada sebelum ada tempat tanpa tempat. Dialah yang menciptakan tempat, maka Ia tidak butuh kepada-Nya. Inilah makna yang dimaksud oleh Hadits di atas].

Al-Hafizh al-Baihaqi dalam kitab *al-Asma’ Wa ash-Shifat* berkata[27]: “Sebagian sahabat kami (maksudnya; ulama Asy’ariyyah Syafi’iyyah) dalam

---

[26] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* pembukaan *Kitab Bad’il al-Khalq,* bab [penjelasan] apa yang datang dalam firman Allah: *“Wa Huwalladzi Yabda’ al-Khalq Tsumma Yu’iduh”* (QS. ar-Rum: 27). Al-Baihaqi, *al-Asma’ Wa ash-Shifat,* h. 375

[27] Al-Baihaqi, *al-Asma’ Wa ash-Shifat,* h. 400

menjelaskan kesucian Allah dari tempat [dan arah] mengambil dalil dari sabda Rasulullah:

أَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَىءٌ وأَنْتَ البَاطِنُ فَلَيْسَ دُوْنَكَ شَىءٌ (روَاهُ البيْهَقيّ)

"Engkau ya Allah *az-Zhahir* (yang segala sesuatu menunjukan keberadaan-Nya) tidak ada suatu apapun di atas-Mu, dan Engkau ya Allah *al-Bathin* (yang tidak dapat diraih oleh akal pikiran) tidak ada suatu apapun di bawah-Mu", jika Allah tidak ada suatu apapun di atas-Nya dan tidak ada suatu apapun di bawah-Nya maka berarti Dia ada tanpa tempat". [Demikian perkataan *al-Hafizh* al-Baihaqi]. Hadits ini juga sebagai bantahan terhadap pendapat orang yang menetapkan arah bagi Allah.

Al-Imam Ali [ibn Abi Thalib] berkata[28]: "Allah ada [tanpa permulaan] dan tanpa tempat, dan Dia sekarang [setelah menciptakan tempat] ada sebagaimana pada sifat-Nya; yaitu ada tanpa tempat". [Demikian perkataan *al-Imam* 'Ali]. Maka, sebagaimana benar dengan ketetapan akal adanya Allah tanpa tempat dan tanpa arah sebelum terciptanya tempat dan arah, demikian pula dibenarkan secara akal adanya Allah tanpa tempat dan tanpa arah setelah keduanya diciptakan. Mengatakan Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah bukan berarti menafikan wujud Allah.

Al-Imam Abu Ja'far ath-Thahawi (w 321 H) berkata[29]: "Maha suci Allah dari batasan-batasan, ujung-ujung, sisi-sisi, anggota badan yang besar dan anggota badan yang kecil dan tidak diliputi oleh arah yang enam; tidak seperti seperti keseluruhan makhluk". [Demikian perkataan ath-Thahawi].

Di antara ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah terkemuka yang mengutip Ijma' (konsensus) Salaf dan Khalaf bahwa Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah adalah Imam Abu Manshur al-Baghdadi dalam kitab *al-Farq Bain al-Firaq*, berkata[30]: "Mereka (Ahlussunnah) telah sepakat bahwa Allah tidak diliputi oleh tempat dan tidak berlaku baginya zaman". [Demikian perkataan Abu Manshur al-Baghdadi].

Imam al-Haramain Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini *asy-Syafi'i* (w 478 H) dalam kitab al-Irsyad berkata[31]: "Madzhab *Ahlul Haqq* (Ahlussunnah Wal Jama'ah) seluruhnya adalah bahwa Allah maha suci dari bertempat dan dari menetapa pada segala arah". [Demikian perkataan Imam al-Haramain].

---

[28] Diriwayatkan oleh Abu Manshur al-Baghdadi dalam kitab *al-Farq Bain al-Firaq,* h. 333

[29] Ath-Thahawi, *al-'Aqidah ath-Thahawiyyah* [dengan *Syarh Izh-har al-'Aqidah as-Sunniyyah* karya *al-Imam* 'Abdullah al-Harari], h.343

[30] Abu Manshur al-Baghdadi, *al-Farq Bayn al-Firaq*, h. 333

[31] *Al Irsyad,* h. 58

Adapun mengangkat tangan dalam berdoa ke arah langit maka itu tidak menunjukan bahwa Allah bertempat di langit atau berada di arah atas, sebagaimana sebuah Hadits sahih riwayat Muslim dari Anas ibn Malik[32] menyebutkan bahwa Rasulullah berdoa meminta hujan *(istisqa')* dan berisyarat dengan punggung kedua talapak tangannya ke arah langit [sementara bagian dalam telapak tangannya ke arah bumi] hal itu tidak menunjukan bahwa Allah bertempat di arah bawah. Artinya, keduanya bukan argumen untuk menetapkan tempat dan arah bagi Allah, tidak di arah atas, juga tidak di arah bawah, oleh karena Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah. Allah maha suci dari semua arah.

Seorang pakar bahasa (*al-Lughawi*) *al-Hafizh* Muhammad Murtadla az-Zabidi berkata[33]: "Di antara argumen yang dapat mematahkan kerancuan keyakinan mereka adalah kita katakan kepada mereka: Sebelum Allah menciptakan alam atau tempat, apakah Allah ada atau tidak? Tentunya bila mereka punya akal sehat mereka akan menjawab: "Ya, Allah ada". Dari jawaban ini, -jika pendapat mereka benar bahwa segala sesuatu itu pasti memiliki tempat dan arah-, dapat disimpulkan adanya dua pemahaman, pertama; mereka berkesimpulan bahwa tempat, arah, ''Arsy, serta seluruh komponen alam ini adalah sesuatu yang tidak memiliki permulaan, (artinya, alam ini *Qadim;* tidak memiliki permulaan, sebagaimana Allah *Qadim*), atau pemahaman kedua; mereka berkesimpulan bahwa Allah sendiri yang baharu, sebagaimana alam ini baharu". Inilah ujung dari keyakinan sesat golongan Hasyawiyyah yang bodoh itu. --Karena mereka berkeyakinan Allah ada pada tempat dan arah--. Bagaimana mungkin yang maha *Qadim* (Allah) dianggap baharu *(muhdats)*, dan yang baharu dianggap *Qadim*?! Kita berlindung dengan Allah dari keraguan (kerancuan dan kesesatan) dalam beragama". [Demikian perkataan *al-Hafizh* az-Zabidi].

Al-Hafizh an-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* menuliskan[34]: "Al-Qadli 'Iyadl berkata: Tidak ada perselisihan di antara seluruh orang Islam, para ahli Fiqh mereka, para ahli Hadits, para ahli ilmu Kalam, orang-orang alim di antara mereka dan semua para pengikutnya *(muqallid)*; bahwa zahir yang datang dalam menyebutkan [seakan] Allah berada di langit, seperti firman-Nya: *"A-amintum man fis-sama'"* (QS. al-Mulk: 16) dan semacamnya, itu semua bukan dalam makna zahirnya, tetapi mereka semua sepakat

---

[32] Muslim, *Shahih Muslim, Kitab shalat al-istisqa'*, bab tentang mengangkat kedua tangan dalam berdoa dalam doa *istisqa'*

[33] Dikutip oleh *Al-Imam al-Hafizh* Murtadla az-Zabidi dalam *Ithaf as-Sadah al-Muttaqin Bi Syarh Ihya' Ulumiddin*, j. 2, h. 108-109

[34] An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (5/24)

bahwa semua [teks semacam] itu [wajib] ditakwil". [Demikian catatan *al-Hafizh* an-Nawawi].

Demikian pula, kesepakatan tersebut telah ditegaskan oleh para ahli tafsir di kalangan Ahlussunnah Wal Jama'ah, seperti Fakhruddin ar-Razi dalam tafsirnya[35], Abu Hayyan al-Andalusi dalam tafsirnya[36], Abus-Su'ud dalam tafsirnya[37], al-Qurthubi dalam tafsirnya[38], dan selain mereka. Teks tulisan al-Qurthubi sebagai berikut: *"A-amintum man Fis-Sama'"* (al-Mulk: 16), Ibnu Abbas berkata: "Apakah kalian merasa aman terhadap yang ada di langit jika kalian berlaku maksiat kepadanya". Lalu al-Qurthubi berkata: "Dalam satu pendapat, maksud yang di langit adalah para Malaikat, pendapat lain mengatakan; Ia itu Jibril, karena dialah yang diberi perwakilan untuk menurunkan siksa. Aku [al-Qurthubi] katakan: Bisa jadi maknanya; Adakah kalian aman merasa aman terhadap Dia [Allah] Pencipta siapa yang ada di langit, jika yang ada di langit tersebut menelankan bumi terhadap kalian sebagaimana bumi telah menelan Qarun?!". [Demikian perkataan al-Qurthubi].

Setelah penjelasan ini, kita katakan kepada al-Albani dan para pengikutnya; "Kalian meyakini Allah sebagai benda *(jism)* berada [bertempat] di atas ''Arsy, Dia memiliki [bentuk dan] ukuran, Dia [menurut kalian] seukuran [besar] ''Arsy tidak lebih kecil dan tidak lebih besar seperti yang telah dikatakan oleh imam kalian; yaitu Ibnu Taimiyah dalam banyak karya-karyanya, [lebih aneh lagi] di sebagian karya lainnya ia mengatakan; Allah lebih besar dari pada ukuran ''Arsy. Seandainya, seorang penyembah berhala berkata kepada kalian: "Bagaimana mungkin kalian berkata tuhanku, yaitu matahari tidak layak disembah dan tidak layak dituhankan? Padahal ia itu ada, nampak terlihat jelas oleh kita semua, banyak memberikan manfaat, bermanfaat bagi manusia, bagi pepohonan dan tumbuh-tumbuhan, bermanfaat bagi udara dan air, sinarnya menyeluruh [dirasakan siapapun], sementara tuhan kalian yang ia itu adalah benda *(jism)*, kalian hanya membayangkannya dalam pikiran kalian, dia berada di atas 'Arsy, kalian sendiri tidak melihatnya, dan kami [siapapun] tidak menyaksikannya, juga kami tidak menyaksikan manfaatnya?". Di sini, [dalam keadaan terdesak] dalam berargumen golongan Musyabbihah [golongan Wahhabi di zaman sekarang] hanya akan mengutip ayat-ayat Al-Qur'an, seperti firman-Nya:

[35] Fakhruddin ar-Razi, *Tafsir ar-Razi* (30/99)
[36] Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith* (10/226)
[37] Abus-Su'ud, *Tafsir Abus-Su'ud* (9/7)
[38] Al-Qurthubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* (18/215)

"Allah Khaliq Kulli Syai'" (QS. ar-Ra'd: 16), Allah adalah pencipta segala sesuatu. Dan jika terjadi demikian maka penyembah matahari itu akan berkata kepadanya: "Aku tidak percaya dengan kitabmu, berikan aku dalil akal!". Maka sampai di sini golongan Musyabbihah itu tidak memiliki jawab logis sama sekali, mereka mati kutu.

Adapun kita, kaum Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah, memiliki argumen untuk mematahkan pemahaman penyembah matahari tersebut. kita katakan kapadanya; "Apa yang engkau sembah ini memiliki bentuk dan ukuran, maka ia membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam bentuk dan ukurannya tersebut. Adapun yang kami sembah maha suci dari bentuk dan ukuran, dan Dia tidak membutuhkan kepada yang menjadikan, [karena Dia tidak baharu]. Berbeda dengan matahari, ia baru, ia diciptakan, dan ia memiliki bentuk dan ukuran. Yang kami sembah itulah Tuhan yang menciptakan seluruh alam, Dia tidak menyerupai suatu apapun dari ciptaan-Nya". Juga kita katakan [bagi si-Musyabbih] tersebut: "Seluruh alam [yaitu segala sesuatu selain Alla], baik segala apa yang di arah atas, atau segala sesuatu yang ada di arah bawah semua itu memiliki bentuk dan ukuran masing-masing. Di atas pendapat kalian yang mengatakan Allah bertempat [dan memiliki bentuk serta ukuran] maka berarti Allah memiliki keserupaan yang sangat banyak bagi-Nya. Dengan demikian jelaslah kalian telah menyalahi [dan mendustakan] firman Allah: *"Dia [Allah] tidak menyerupai segala sesuatu apapun"* (QS. asy-Syura: 11). Dalam ayat ini disebutkan "sesuatu" *(sya'i)*, tercakup di dalamnya segala sesuatu yang masuk dalam *wujud* (keberadaan), baik segala benda yang berada di alam atas, atau yang berada di alam bawah, baik benda *katsif;* yaitu benda yang dapat disentuh dengan tangan, atau benda *lathif;* yaitu benda yang tidak dapat diraba dengan tangan. Dengan demikian, maka ayat [QS. asy-Syura: 11] di atas mengandung penegasan bahwa Allah tidak menyerupai segala ciptaann-Nya tersebut. Allah bukan benda, bukan benda *katsif*, juga bukan benda *lathif*. Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah [karena Dia bukan benda]. Allah tidak berfirman bahwa Dia tidak menyerupai manusia saja, tidak menyerupai malaikat saja, tidak menyerupai matahari saja, atau benda-benda tertentu, tetapi Allah mengungkapkannya secara mutlak dan menyeluruh; "Dia tidak menyerupai segala apapun". Guru kami, *al-'Allamah al-Muhaddits* 'Abdullah al-Harari yang dikenal dengan al-Habasyi, berkata[39]: "Bentuk kata *nakirah* [seperti kata *syai'* dalam QS. asy-Syura: 11] menurut para pakar bahasa jika datang dalam redaksi *nafi* maka ia

[39] 'Abdullah al-Harari, *ad-Dalil al-Qawim 'Ala ash-Shirath al-Mustaqim* (h. 169)

memberikan makna umum (meyeluruh). Maka makna ayat *"laisa kamitslihi syai'"* (QS. asy-Syura: 11) bermakna mutlak bahwa Allah tidak ada keserupaan bagi-Nya dengan suatu apapun, tanpa kecuali". Sementara kalian, [wahai kaum Musyabbihah], telah menjadikan Allah sebagai benda yang memiliki bentuk dan ukuran, bertempat di atas ''Arsy, di arah atas. Kalian menetapkan bagi-Nya anggota-anggota badan, sehingga kalian telah menyerupakan-Nya dengan ciptaan-Nya. Sungguh, yang tersisa bagi kalian adalah hanya satu, yaitu mengatakan; Allah adalah [seperti] manusia. Allah maha suci dari keyakinan batil demikian itu dengan kesucian yang agung.

❁ Al-Albani Berkeyakinan Allah Meliputi Alam Ini Sebagaimana Sebuah Bola Meliputi Apa Yang Ada Di Dalamnya

Di antara keyakinan sesat al-Albani, yang dengannya ia sejalan dengan keyakinan sesat Ahmad ibn Taimiyah, adalah keyakinanya bahwa Allah meliputi alam ini dari seluruh arah, sebagaimana sebuah wadah (bejana) meliputi segala apa yang ada di dalamnya. Keyakinan sesat semacam ini tidak pernah diungkapkan oleh siapapun dari golongan Ahlussunnah Wal Jama'ah, bahkan juga tidak pernah dinyatakan oleh orang-orang sebelum al-Albani dari golongan Musyabbihah [yang notabene golongan dirinya sendiri]. Al-Albani menyebutkan keyakinan rusaknya itu dalam karyanya berjudul *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib*[40]. [Ini menjadi bukti kerancuannya]; bagaimana ia menselaraskan pemahaman rusaknya yang menetapkan Allah dengan Dzat-Nya di atas ''Arsy, lalu di saat yang sama ia juga mengatakan bahwa Allah meliputi alam ini dari seluruh arah?! Jelas, ini kontradiksi yang sangat nyata. Keyakinan al-Albani ini berseberangan dengan keyakinan golongan dirinya sendiri, yaitu golongan Wahhabiyyah, golongan Musyabbihah Mujassimah, yang berkata Allah di atas ''Arsy saja. Faham ekstrem al-Albani ini menyempal dari golongannya sendiri. Faham sesat al-Albani ini timbul dari pemahamannya yang rusak terhadap firman Allah: *"Wa Kanallah bi kulli syai'in muhitha"* (QS. an-Nisa': 126). Padahal makna yang dimaksud adalah bahwa Allah maha mengetahui dengan sifat Ilmu-Nya terhadap segala sesuatu serincinya, tidak ada suatu apapun yang tersembunyi dari-Nya[41]. Sementara al-Albani, dari karena sikap serampangan [dan dengan se-enak perutnya] maka ia telah menyalahi dirinya sendiri dan

---

[40] Al-Albani, *Shahih at-Targhib wa at-Tarhib* (1/116). Ini juga merupakan keyakinan Ibnu Taimiyah yang ia sebutkan dalam karyanya berjudul *''Arsy ar-Rahman*, dicetak dalam himpunan kitab berjudul *ar-Rasa-il Wa al-Masa-il* (4/126-129)

[41] Lihat *Tafsir al-Qurthubi* (5/403), *Tafsir ath-Thabari* (7/530)

kelompoknya, tanpa dia sadari. Anda lihat, apa yang akan dikatakan oleh keompoknya sendiri, golongan Wahhabiyyah, karena ia telah menetapkan keyakinan yang jelas berseberangan dengan keyakinan mereka?! Apakah mereka akan menyesatkannya atau mereka akan mendiamkannya?! Karena sesungguhnya al-Albani ini adalah salah satu rujukan utama golongan Wahhabiyyah, pemimpin mereka, bahkan mereka menganggapnya sebagai *mujaddid* masa sekarang. Paham al-Albani di atas jelas menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya. Ia menjadikan Allah meliputi alam ini dari berbagai arah penjuru. Menurutnya, Allah berada di bawah alam, di atas alam, di samping kanan alam, di samping kiri alam, di arah depannya dan di arah belakangnya. Padahal itu adalah keyakinan sesat yang tidak pernah diyakini oleh seorang muslim-pun, bahkan tidak ada seorang kafir-pun sebelumnya.

Berikut ini adalah tulisan al-Albani dalam menetapkan keyakinan rusak tersebut, berkata[42]:

فائدة هامة، اعلم أن قوله في هذا الحديث: "فإن الله قبل وجهه"، وفي الحديث الذي قبله: "فإن الله عز وجل بين أيديكم في صلاتكم"، لا ينافي كونه تعالى على عرشه، فوق مخلوقاته كلها كما تواترت فيه نصوص الكتاب والسنة، وآثار الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم، ورزقنا الاقتداء بهم، فإنه تعالى مع ذلك واسع محيط بالعالم وقد أخبر أنه حيثما توجه العبد فإنه مستقبل وجه الله عز وجل، بل هذا شأن مخلوقه المحيط بما دونه، فإن كل خط يخرج من المركز إلى المحيط، فإنه يستقبل وجه المحيط ويواجهه. وإذا كان عالي المخلوقات يستقبل سافلها المحاط بها بوجهه من جميع الجهات والجوانب، فكيف بشأن من هو بكل شئ محيط، وهو محيط ولا يحاط به؟ وراجع بسط هذا في كتب شيخ الاسلام ابن تيمية كالحموية والواسطية. اهـ

"Faedah penting, ketahuilan bahwa sabda Rasulullah dalam Hadits ini; *"Fa inallah qibala wajhih"[43]*, dan dalam Hadits sebelumnya; *"Fa innallah baina aidikum fi shalatikum"*, itu semua tidak menafikan adanya Allah di atas 'Arsy-Nya di atas seluruh makhluk-Nya, sebagaimana telah banyak penyebutan demikian [mutawatir] dalam Al-Qur'an, Sunnah, *Atsar* Sahabat, dan Salaf saleh. -Allah memberi karunia bagi kita untuk mengikuti mereka-. Maka sesungguhnya, walau demikian [walau Dia di atas ''Arsy-Nya], namun Allah maha luas meliputi alam ini seluruhnya. Dan Dia [Allah] sendiri memberitakan bahwa seorang hamba ke arah manapun ia menghadap maka sesungguhnya ia menghadap kepada wajah Allah. Sungguh, demikian itulah keadaan para makhluk-Nya, Dia meliputi dengan segala apa yang ada di

---

[42] Al-Albani, *Shahih at-Targhib wa at-Tarhib* (1/116)

[43] Makna yang benar dimaksud oleh Hadits ini adalah bahwa rahmat Allah di hadapan seorang yang sedang melaksanakan shalat. Demikian pula makna Hadits berikutnya [yang dikutip oleh al-Albani], artinya rahmat Allah di hadapan seorang yang sedang shalat. [Penerjemah].

bawah-Nya. Karena setiap garis [dari setiap hamba] yang [menghadap] keluar dari titik pusatnya maka ia menghadap ke arah yang yang meliputinya. Ia [setiap hamba] menghadap ke arah wajah yang meliputinya [yaitu Allah], ia berhadap-hadapan dengan-Nya. Dengan demikian, jika makhluk-Nya yang paling atas sekalipun ia itu menghadap ke arah bawahnya yang diliputi oleh wajah-Nya dari seluruh arahnya dan sisi-sisinya, [maka terlebih lagi yang ada di bawah-Nya], dengan demikian jelaslah Dia meliputi segala sesuatu [dari berbagai arah], dan Dia tidak diliputi oleh suatu apapun. Silahkan rujuk pembahasan luas masalah ini dalam kitab-kitab Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, seperti kitab *al-Hamawiyyah dan al-Wasithiyyah*". [Demikian tulisan al-Albani].

Tulisan al-Albani dengan teksnya tersebut di atas kita kutip seutuhnya supaya menjadi lebih jelas bagi para pembaca bahwa itulah keyakinan al-Albani, menetapkan bahwa Allah meliputi alam ini dari seluruh arahnya dengan Dzat-Nya, bukan meliputi alam ini dengan ilmu-Nya seperti apa yang telah diyakini oleh seluruh umat Islam, Salaf dan Khalaf. Anda perhatikan pula, al-Albani [dalam tulisannya di atas] menggiring pembacanya untuk merujuk kepada karya-karya Ibnu Taimiyah, oleh karena dalam ia sepaham dengan keyakinan sesat Ibnu Taimiyah dalam akidah *tasybih* dan *tajsim*. Karena, memang keyakinan sesat al-Albani tersebut tidak ada dalam karya-karya ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah, keyakinan sesat semacam itu hanya ada dalam karya-karya golongan Musyabbihah Mujassimah, seperti Ibnu Taimiyah dan golongan Wahhabiyyah para pengikut Ibnu Taimiyah. Dan golongan Wahhabiyyah itu adalah bayangan bagi Ibnu Taimiyah, [artinya; sama sesatnya].

❁ Al-Albani Berkeyakinan Kebersamaan Dzat Allah Dengan Para Hamba-Nya *(Ma'iyyah Dzatiyyah)*

Di antara keyakinan rusak al-Albani adalah menetapkan kebersamaan Allah dengan para hamba-Nya dalam makna kebersamaan Dzat-Nya dengan fisik mereka. Al-Albani, dengan faham ekstrimnya, menetapkan Allah [bertempat] di atas 'Arsy-Nya, juga menetapkan Allah meliputi alam ini dengan Dzat-Nya[44], yaitu meliputi dari berbagai arahnya, [menurutnya] Allah bertempat di arah atas alam, di bawah alam, di sisi kanan alam, dan di sisi kiri alam dengan Dzat-Nya, [serta] al-Albani juga menetapkan Allah bersama para hamba-Nya dengan Dzat-Nya. Di mana orang ini punya akal? Ia

[44] *Fatawa al-Albani,* h. 343

menetapkan semua keyakinan [sesatnya] tersebut yang jelas itu semua kontradiktif. Bagaimana mungkin pemahaman rusak semacam ini diyakini oleh seorang alim, terlebih lagi oleh seorang yang berakal sehat?! [Anda lihat] Apa yang akan dikatakan oleh kelompoknya [yaitu Wahhabiyyah] ketika al-Albani mengatakan dua keyakinannya tersebut, ia mengatakan ma'iyyah Allah dengan para hamba-Nya yang bertakwa adalah dengan Dzat-Nya, dan [menurutnya] Allah meliputi alam ini juga dengan Dzat-Nya?! Sementara kelpoknya [yaitu Wahhabiyyah] berkeyakinan Allah bertempat di atas 'Arsy, dan siapa menyalahi keyakinan ini menurut mereka maka ia adalah seorang yang kafir, adakah mereka akan mengkafirkan al-Albani? Atau mereka akan diam tutup mulut hanya karena al-Albani sejalan dengan mereka dalam banyak masalah keyakinan rusak mereka?

Sesungguhnya, dalam apa yang diungkapkan oleh al-Albani ini mengandung pemahaman yang sangat buruk, pemahaman yang tidak akan dapat diterima oleh orang-orang mukmin dan orang-orang yang dapat membedakan antara hak dan batil. Anda perhatikan, orang ini berkata Allah dengan Dzat-Nya bertempat di atas 'Arsy, sama dengan keyakinan para pengikutnya, ia juga berkata Allah meliputi alam ini dengan Dzat-Nya dari seluruh arah, lalau juga berkata Allah turun dari atas ke langit dunia [langit yang paling rendah] dengan Dzat-Nya. Kerusakan pemahaman mereka semacam ini menjadikan mereka telah mempertentangkan makna ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Rasulullah antara satu dengan lainnya. Mereka mengambil makna zahir firman Allah bertempat di arah atas, zahir firman Allah bergerak dan diam, atau bahwa Allah memiliki anggota-anggota badan. Itu semua oleh mereka dipahami dalam makna harfiahnya [zahirnya], sehingga mereka berkeyakinan Allah sebagai fisik (benda) yang bergerak dan diam, sebagaimana para makhuk seperti demikian itu adanya.

Adapun pendapat kelompok moderat *(Ahlul 'Adl)*, Ahlussunnah Wal Jama'ah, teks-teks Al-Qur'an dan Hadits *mutasyabihat* semacam itu tidak dipahami dalam makna zahirnya, tetapi pemahaman itu semua dikembalikan kepada firman Allah: "Dia (Allah) tidak menyerupai suatu apapun dari ciptaan-Nya" (QS. asy-Syura: 11). Anehnya, [al-Albani dan golongan Wahhabiyyah] menamakan Ahlussunnah sebagai golongan Mu'aththilah, yaitu golongan yang mengingkari Al-Qur'an, hanya karena Ahlussunnah mempergunakan metode takwil dalam memahai teks-teks *mutasyabihat* tersebut. Mereka berkata *at-ta'wil ta'thil*, memberlakukan takwil adalah sama dengan mengingkari Al-Qur'an. [Dan seorang yang mengingkari Al-Qur'an adalah seorang yang kafir]. Padahal sesungguhnya, tuduhan mereka demikian itu berlaku dan kembali kepada diri mereka sendiri, bukan kepada

Ahlussunnah Wal Jama'ah. [Seakan] menurut kalian, terbesar dosa golongan Ahlussunnah [yang tidak dapat diampuni] adalah karena mereka memberlakukan takwil dalam memahami teks-teks *mutasyabihat*, dan karena mereka mengembalikan makna teks-teks tersebut kepada ayat *muhkamat*, seperti firman-Nya; "Dia (Allah) tidak menyerupai suatu apapun dari ciptaan-Nya" (QS. asy-Syura: 11).

❁ Al-Albani Berkeyakinan Bahwa Menafikan (Meniadakan) Semua Arah Dari Allah Adalah Sama Dengan Menafikan Keberadaan Allah

Al-Albani dalam kitab karyanya berjudul *Mukhtashar al-'Uluww*, berkata[45]:

أراد بعضهم تنزيه الله عن المكان فوقعوا فيما هو شر منه، ألا وهو التعطيل المطلق المستلزم نفي وجوده تعالى أصلًا، فقالوا: الله ليس فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار ولا أمام ولا خلف، لا داخل العالم ولا خارجه، لا متصلًا ولا منفصلًا عنه. اهـ

"Sebagaian mereka berkehendak mensucikan Allah dari tempat maka mereka terjatuh dalam apa yang lebih buruk dari itu, yaitu jatuh dalam pengingkaran yang mutlak (ta'thil muthlaq) yang berakibat kepada meniadakan wujud Allah sama sekali, maka mereka berkata: Allah tidak di atas, tidak di bawah, tidak di samping kanan, tidak di samping kiri, tidak di depan, tidak di belakang, tidak di dalam alam, tidak di luar alam, tidak menempel dengan alam, dan tidak terpisah darinya". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Seandainya al-Albani memiliki pemahaman yang lurus maka tidak akan timbul pernyataan rusak terhadap Ahlussunnah seperti perkataannya di atas. Hanya saja, memang al-Albani ini seorang *Musyabbih Mujassim*, ber-*taqlid* kepada kesesatan Ibnu Taimiyah *al-Mujassim* yang mengatakan Allah bukan di dalam alam tetapi berada di luar alam. Dalam karyanya berjudul *ar-Risalah at-Tadmuriyyah*, Ibnu Taimiyah berkata[46]: "Dan tidak ada dalam Al-Qur'an dan dalam Hadits penyebutan sifat bagi Allah tidak di dalam alam, juga tidak di luarnya, [juga tidak ada penyebutan sifat bagi-Nya] tidak terpisah dari alam, juga tidak menyatu di dalamnya". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah].

---

[45] Al-Albani, *Mukhtashar al-'Uluw,* h. 122

[46] Ibnu Taimiyah, *ar-Risalah at-Tadmuriyyah,* h. 52

Dalam kitab *Tafsir Surat al-A'la*, Ibnu Taimiyah berkata[47]: "Dan golongan Jahmiyyah berkata: Dia [Allah] tidak di dalam alam, juga tidak di luar alam, dan tidak boleh sedikitpun ditunjukan kepada-Nya dengan isyarat, mereka itu lebih dekat kepada keyakinan *ta'thil* (*atheisme*; mengingkari wujud Allah)". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah].

Di bagian lain dalam kitab *Tafsir Surat al-A'la*, Ibnu Taimiyah menuliskan[48]: "Jika dikatakan; Dia [Allah] tidak di dalam alam, juga tidak di luar alam; maka [pemahaan] demikian itu adalah *ta'thil* bagi-Nya (mengingkari keberadaan-Nya), maka Dia Allah maha suci dari pemahaman demikian itu". [Demikian tulisan Ibnu Tamiyah].

Jawab: Katakan [bagi mereka], Allah meniadakan keserupaan bagi Dzat-Nya dengan suatu apapun, secara mutlak, dengan firman-Nya: *"Dia (Allah) tidak menyerupai suatu apapun dari ciptaan-Nya"* (QS. asy-Syura: 11), tidak dikhususkan dengan menyebutkan sesuatu tanpa sesuatu yang lain, ayat ini bermakna menyeluruh, mutlak. Dengan demikian maka jika Allah menempel dengan sesuatu maka akan ada banyak yang serupa bagi-Nya tidak terhingga, demikian pula jika Allah terpisah dari sesuatu maka ada banyak yang sama dengan-Nya tidak terhingga. Dan jika Allah bergerak maka Dia memiliki banyak kesamaan, juga jika Allah dia maka Dia memiliki banyak kesamaan, demikian pula jika Allah kadang bergerak dan kadang diam maka Dia memiliki banyak kesamaan. Dan jika Allah memiliki bentuk dan ukuran maka ada banyak yang serupa dengan-Nya yang tidak terhingga. Dengan demikian maka dengan ayat ini Allah menjelaskan kepada kita bahwa Dia maha suci dari seluruh sifat-sifat benda seperti demikian itu.

Kemudian, jika ada orang berkata: "Jika Allah tidak memiliki sifat-sifat seperti demikian itu maka berarti Allah tidak ada!", Jawab: Bukanlah syarat keberadaan itu harus dapat dibayangkan [digambarkan] dalam akal pikiran. Pada makhluk saja ada sesuatu yang tidak dapat dibayangkan oleh akal pikiran, yaitu adanya masa (waktu) yang pada masa tersebut tidak ada cahaya dan juga tidak ada kegelapan, sementara beriman dengan adanya masa (waktu) demikian itu wajib, dengan dalil firman Allah: *"Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit-langit dan bumi dan yang telah menjadikan segala kegelapan dan cahaya"* (QS. al-An'am: 1). Makna ayat ini, Allah yang telah menciptakan cahaya dan kegelapan dari semula keduanya tidak ada. Sementara itu, cahaya dan kegelapan adalah bukan makhluk Allah yang pertama diciptakan oleh-Nya. Makhluk pertama yang diciptakan oleh

---

[47] Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah at-Tafsir,* h. 20

[48] Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah at-Tafsir,* h. 290

Allah adalah air, kemudian ‘‘Arsy, kemudian al-Qalam al-A’la dan al-Lauh al-Mahfuzh, dengan dalil Hadits riwayat ‘Imran ibn al-Hushain, bahwa Rasulullah bersabda[49]:

كان اللهُ ولم يكن شيءٌ غيرُه، وكان عرشُه على الماءِ، وكتَب في الذكر كلَّ شيءٍ (رواه البخاري)

“Allah ada [tanpa permulaan] dan belum ada suatu apapun selain-Nya, dan ‘Arsy-Nya adalah di atas air, dan Dia [Allah] menetapkan dalam adz-Dzikr akan segala sesuatu”. Yang dimaksud *adz-Dzikr* dalam Hadits ini adalah al-Lauh al-Mahfuzh. Kemudian juga Hadits lainnya sabda Rasulullah[50]:

أولُ ما خلقَ اللهُ تعالى القلمُ، فقال له: اكتُبْ، فقال: وما أكتبُ؟ فجَرى القلمُ بما كانَ وما يكونُ (رواه الطيالسي)

“Awal apa yang diciptakan oleh Allah adalah al-Qalam, maka Allah berfirman kepadanya: Tulislakh oleh engkau!, maka al-Qalam berkata: Apakah yang aku tulis?, maka al-Qalam tersebut berjalan [menulis di atas al-Lauh] dengan segala apa yang telah terjadi dan segala apa yang akan terjadi”. [Yang dimaksud awal dalam Hadits ini adalah *awwaliyyah nisbiyyah;* artinya di antara makhluk-makhluk yang awal diciptakan, adapun yang mutlak pertamakali diciptakan oleh Allah adalah air, sebagaimana tersurat dalam Hadits di atas sebelumnya].

Dari dua Hadits di atas diketahui bahwa cahaya dan kegelapan belum diciptakan oleh Allah sebelum makhuk yang empat; air, ‘‘Arsy, al-Qalam al-A’la dan al-Lauh al-Mahfuzh. Cahaya dan kegelapan baru kemudian diciptakan oleh Allah setelah penciptaan empat makhluk tersebut. Artinya, kita tidak dapat menggambarkan (membayangkan) dalam pikiran kita adanya suatu masa di mana pada masa tersebut tidak ada cahaya dan kegelapan di dalamnya. Akal kita hanya dapat memikirkan suatu keadaan salah satu antara adanya cahaya dan atau adanya kegelapan. Dari sini kita katakan, demikian pula dengan wujud Allah, tanpa dengan disifati dengan sifat-sifat kebendaaan seperti tersebut di atas; maka itu bukan berarti menafikan wujud Allah. Karena itu maka para imam Ahlussunnah, seperti Ahmad ibn Hanbal, Dzun-Nun al-Mishri, dan para imam terkemuka lainnya berkata: “Apapun yang terlintas dalam hatimu tentang Allah maka Dia tidak seperti demikian itu”. Artinya bahwa Allah tidak dapat dibayangkan, dan tidak dapat diraih oleh akal pikiran. *Al-Hafizh* Ibnu Asakir meriwayatkan perkataan

[49] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab Bad’il khalq*, bab tentang apa yang datang dalam firman Allah: *“Wa Huwa yabda’ al-khalq tsumma yu’iduh”* (Qs. ar-Rum: 27)

[50] Diriwayatkan ath-Thayalisi dalam kitab *Musnad* dengan redaksi seperti [mendekati] redaksi di atas, h. 79

tersebut dari Dzun-Nun al-Mishri[51], dan Abul Fadhl at-Tamimi meriwayatkannya dari Ahmad ibn Hanbal dalam kitab *I'tiqad al-Imam al-Mubajjal Ahmad ibn Hanbal*[52].

Sejalan dengan perkataan tersebut apa yang diriwayatkan dari sahabat Abdullah ibn Abbas, bahwa ia berkata:

تفكروا في خلق الله، ولا تفكّروا في ذات الله (رواه البيهقي)

"Berpikirlah kalian tentang makhluk Allah, dan jangan berpikir kalian tentang Dzat Allah". Perkataan Ibnu Abbas ini diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *al-Asma' Wa ash-Shifat* dengan *sanad jayyid*[53]. Demikian itu oleh karena Dzat Allah; [artinya hakekat Allah], tidak dapat diraih oleh akal pikiran manusia. Perkataan yang sama juga diungkapkan oleh para ulama dari empat madzhab, seperti Abu Sa'id al-Mutawalli (w 478 H), seorang imam agung dengan tingkatan *Ash-hab al-Wujuh* dalam madzhab Syafi'i, derajat keilmuan yang sangat tinggi di bawah tingkatan *al-Imam* Syafi'i [yaitu dibawah derajat *Mujtahid* mutlak]. Perkataan tersebut juga diungkapkan oleh an-Nawawi (w 656 H), Ibnu Hajar al-Haitami (w 973 H), dan lainnya. Dari ulama madzhab Maliki, seperti Abu Abdillah Muhammad ibn Jalal, Muhammad ibn Ahmad Mayyarah, dan lainnya. Dari ulama madzhab Hanafi, seperi Abul Mu'ain an-Nasafi, Mahmud ibn Muhammad al-Qunawi; penulis kitab *Syarh al-'Aqidah ath-Thahawiyyah*, dan lainnya. Kemudian, dalam risalah *al-'Aqidah ath-Thahawiyyah*, karya *al-Imam* Abu Ja'far ath-Thahawi (w 321 H), [salah seorang ulama Salaf terkemuka] ditegaskan[54]: *"Maha suci Allah dari segala batasan (ukuran/bentuk) dan suci dari segala penghabisan"*, ini artinya bahwa Allah bukan benda yang memiliki bentuk, ukuran kecil maupun besar, dan Dia maha suci dari sifat menempel dan berpisah. Kemudian, dari ulama madzhab Hanbali, seperti *al-Hafizh* Abul Faraj Abdur-Rahman Ibnul Jauzi dan lainnya. Penegasan Imam Abu Ja'far ath-Thahawi di atas adalah keyakinan seluruh ulama Salaf dalam mensucikan Allah dari sifat-sifat kebendaan, seperti menempel, dan berpisah, oleh karena beliau mengatakan; "Maha suci Allah dari segala batasan (ukuran/bentuk)". Batasan dalam bahasa Arab disebut *al-hadd*, dan yang dimaksud adalah bentuk *(al-jirm)*. Dalam istilah ulama tauhid disebut pula dengan *al-jauhar*, yaitu benda terkecil yang telah sampai kepada puncak terkecilnya hingga tidak dapat dibagi-bagi lagi. *Al-*

---

[51] Diriwayatkan oleh Ibnu 'Asakir, *Tarikh Madinah Damasyqa* (17/404)

[52] Abul Fadhl at-Tamimi, *I'tiqad al-Imam al-Mubajjal al-Imam Ahmad ibn Hanbal,* h. 116

[53] Al-Baihaqi, *al-Asma' Wa ash-Shifat* (h. 420). *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata: "*Sanad-nya jayyid*", (13/383)

[54] *Al-'Aqidah ath-Thahawiyyah* dengan *Syarh Izh-har al-'Aqidah as-Sunniyyah*, h. 186

jauhar ini adalah pokok (pangkal/asal) bagi *jism* (benda), [maka *jism* adalah sesuatu yang tersusun dari *jauhar-jauhar*]. Dalam tinjuan bahasa kata *jauhar* artinya asal (pokok), sebagaimana dinyatakan oleh *al-Hafizh* az-Zabidi, salah seorang pakar bahasa terkemuka[55]. Lalu, *jauhar* ini apabila bekumpul dua atau atau lebih secara bahasa disebutlah dengan *jism* (benda). Allah bukan jauhar dan bukan *jism*, artinya bukan sebagai benda, baik dengan bentuk terkecil maupun bentuk yang besar. Dengan demikian maka Allah tidak disifati dengan sifat-sifat kebendaan, seperti menempel atau berpisah, [bergerak atau diam]. Dengan penjelasan ini maka jangan anda terkecoh dengan perkataan golongan Musyabbihah yang mengatakan jika Allah tidak menempel dengan alam, juga tidak terpisah darinya, tidak di dalam alam, juga tidak di luar alam maka itu adalah sama dengan menafikan keberadaan-Nya. Anda katakan kepada mereka; Itu adalah pemahaman sesat kalian, di mana kalian membangun pemahaman sesat tersebut di atas pokok batil [rusak], yaitu kalian menetapkan syarat keberadaan sesuatu itu harus menempel atau terpisah, di dalam alam atau di luar alam, [bergerak atau diam]. [Ini adalah pangkal kesesatan, kalian berangkat dari pemahaman adanya keserupaan antara Allah dengan ciptaan-Nya]. Anehnya, golongan Musyabihah meyakini bahwa Allah ada sebelum alam ini diciptakan. Karena itu maka Ahlussunnah berkata: Demikian pula setelah alam ini diciptakan maka Allah ada sebagaimana sifat-Nya semula, yaitu ada tanpa alam, tidak membutuhkan kepadanya, tidak dikatakan di dalam alam, juga tidak dikatakan di luar alam. Dengan demikian maka jelaslah apa yang diyakini golongan Musyabbihah adalah kesataan yang nyata dan batil.

Ibnu Taimiyah[56], dalam kutipannya dari salah seorang pemuka golongan *Musyabbihah*, yaitu Utsman ibn Sa'id ad-Darimi, mengatakan bahwa di antara syarat hidup adalah adanya gerak, [yang dengan pemahaman rusak ini] ia meyakni Allah bergerak. Cukup sebagai bantahan terhadapnya adalah firman Allah: *"Dia Allah tidak menyerupai suatu apapun"* (QS. Syura: 11). Dalam ayat ini mengandung penjelasan gamblang bahwa Allah suci dari sifat menempel dengan alam, terpisah darinya, di dalam alam, atau diluarnya; oleh karena alam adalah benda dan sifat benda. Kemudian, benda, adakalanya benda *katsif*, yaitu benda yang dapat disentuh dengan tangan, seperti manusia, dan benda-benda padat lainnya, dan adakalanya benda *lathif*, yaitu benda yang tidak dapat disentuh dengan tangan, seperti cahaya, kegelapan, dan angin. Adapun sifat benda, yaitu seperti gerak, diam,

---

[55] Az-Zabidi, *Ithaf as-Sadah al-Muttaqin* (2/99)
[56] Ibnu Taimiyah, *Muwafaqat Sharih al-Ma'qul* (1/210), dan (2/26)

dan lainnya. Jika Allah sebagai benda dan bertempat seperti manusia maka akan ada banyak keserupaan bagi-Nya. Demikian pula jika Allah bersifat menempel dan atau berpisah maka akan ada banyak yang semisal dengan-Nya. Dan apabila di dalam alam maka berarti Allah diliputi olehnya, dan demikian itu menuntut adanya ukuran bagi-Nya, dan bila demikian maka ada banyak yang serupa bagi-Nya. Juga, apabila Allah di luar alam maka berarti Allah membayangi alam, Dia menjadi seukuran alam itu sendiri, atau lebih kecil, atau lebih besar, dan keyakinan demikian itu menetapkan bentuk dan ukuran bagi Allah, juga menetapkan bagian-bagian bagi-Nya, tentu demikian itu manafikan sifat ke-azalian-Nya dan sifat *Qidam*-Nya. Padahal, Allah yang telah menciptakan segala makhluk dengan segala bentuk dan ukurannya masing-masing, jika Allah memiliki bentuk dan ukuran maka Dia memiliki keserupaan yang sangat banyak. Mustahil Allah serupa dengan ciptaan-ciptaan-Nya.

Al-Imam al-Muhaddits al-Hafizh al-Mufassir Abdur-Rahman Ibnul Jauzi al-Hanbali, telah menetapkan dengan tegas bahwa Allah maha suci dari tempat dan arah, maha suci dari sifat menempel dan terpisah, berkumpul dan bercerai. Dalam kitab karyanya berjudul *Daf'u Syubah at-Tasybih*[57], dalam bantahan terhadap seorang *Mujassim* yang mengaku bermadzhab Hanbali, yaitu Ibnu Hamid, menuliskan:

"Ibnu Hamid [*al-Mujassim*] berkata: "Telah tetap bahwa segala tempat itu bukan di dalam Dzat Allah, dan Dzat Allah juga bukan pada tempat. Dengan demikian maka sesungguhnya Allah terpisah dari alam ini. Dan ini semua mestilah memiliki permulaan hingga terjadi keterpisahan antara Allah dengan alam. Dan ketika Allah berfirman: *"Istawa"* maka kita menjadi paham bahwa Dia berada di arah tersebut [bertempat di ''Arsy]". Lalu Ibnu Hamid juga berkata: "Dzat Allah pasti memiliki ujung dan penghabisan yang hanya Dia sendiri yang mengetahuinya". Aku (Ibnul Jauzi) berkata: "Orang ini tidak mengerti dengan segala apa yang ia ucapkannya sendiri. Padahal [akal sehat mengatakan] ketika ditetapkan adanya ukuran, ujung dan penghabisan serta jarak terpisah antara Allah dengan makhluk maka berarti orang itu telah berkeyakinan bahwa Allah sebagai benda. Benar, memang dia sendiri (Ibnu-Zaghuni) telah meyakini bahwa Allah sebagai benda *(jism)*, karena dalam bukunya ia mengatakan bahwa Allah bukan *jauhar* (benda terkecil yang tidak dapat dibagi-bagi dan tidak dapat dilihat oleh mata) karena *jauhar* itu tidak memiliki tempat, sementara Allah --menurutnya-- memiliki tempat; yang Dia berada pada tempat tersebut".

---

[57] Ibnul Jauzi, *Daf'u Syubah at-Tasybih* (h. 129)

Aku (Ibnul Jauzi) berkata: “Apa yang diungkapkan oleh Ibnu-Zaghuni [dan orang *musyabbih* semacamnya] menunjukan bahwa dia adalah seorang yang bodoh, dan bahwa dia seorang *musyabbih* (menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya). Si-“syekh” ini benar-benar tidak mengetahui apa yang wajib pada hak Allah dan apa yang mustahil bagi-Nya. Sesungguhnya wujud Allah tidak seperti wujud segala *jauhar* dan segala benda; di mana setiap *jauhar* dan benda pastilah berada pada arah; bawah, atas, depan, [dan belakang], serta pastilah ia berada pada tempat. Lalu akal sehat mengatakan bahwa sesuatu yang bertempat itu bisa jadi lebih besar dari tempatnya itu sendiri, bisa jadi lebih kecil, atau bisa jadi sama besar, padahal keadaan semacam ini hanya berlaku pada benda saja. Kemudian sesuatu yang bertempat itu bisa jadi bersentuhan atau tidak bersentuhan dengan tempat itu sendiri, padahal sesuatu yang demikian ini pastilah dia itu baharu. Logika sehat menetapkan bahwa segala *jauhar* [dan benda] itu baharu; karena semua itu memiliki sifat menempel dan terpisah. Jika mereka menetapkan sifat menempel dan terpisah ini bagi Allah maka berarti mereka menetapkan kebaharuan bagi-Nya. Tapi jika mereka tidak mengatakan bahwa Allah baharu maka dari segi manakah kita akan mengatakan bahwa segala *jauhar* (dan benda) itu baharu -selain dari segi sifat menempel dan terpisah-? [artinya dengan dasar keyakinan mereka berarti segala *jauhar* --dan benda-- tersebut tidak baharu sebagaimana Allah tidak baharu]. Sesungguhnya bila Allah dibayangkan sebagai benda [seperti dalam keyakinan mereka] maka berarti Allah membutuhkan kepada tempat dan arah. [Oleh karena itu Allah tidak dapat diraih oleh segala akal dan pikiran, karena segala apapun yang terlintas dalam akal dan pikiran maka pastilah ia merupakan benda dan Allah tidak seperti demikian itu]. Kemudian kita katakan pula: “Sesungguhnya sesuatu yang bertempat itu adakalanya bersampingan dengan tempat tersebut *(at-tajawur)* dan adakalanya berjauhan dari tempat tersebut *(at-tabayun)*; tentu dua perkara ini mustahil bagi Allah. Karena sesungguhnya *at-tajawur* dan *at-tabayun* adalah di antara sifat-sifat benda [dan Allah bukan benda]. Akal sehat kita juga menetapkan bahwa berkumpul *(al-Ijtima’)* dan berpisah *(al-Iftiraq)* adalah di antara tanda-tanda dari sesuatu yang bertempat. Sementara Allah tidak disifati dengan tanda-tanda kebendaan dan tidak disifati dengan bertempat, karena jika disifati dengan bertempat maka tidak lepas dari dua kemungkinan; bisa jadi berdiam pada tempat tersebut, atau bisa jadi bergerak dari tempat tersebut. Sesungguhnya Allah tidak disifati dengan dengan gerak *(al-Harakah)*, diam *(as-Sukun)*, berkumpul *(al-Ijtima’)*, dan berpisah *(al-Iftiraq)*. Kemudian pula; sesuatu yang bersampingan dengan tempat *(at-Tajawur)* dan berjauhan dari tempat *(at-*

Tabayun) maka pastilah sesuatu tersebut sebagai benda yang memiliki bentuk dan ukuran. Dan sesuatu yang memiliki bentuk dan ukuran maka mestilah ia membutuhkan kepada yang menjadikannya dalam bentuk dan ukurannya tersebut. Kemudian pula; tidak boleh dikatakan bagi Allah di dalam alam, juga tidak dikatakan di luar alam ini, karena pengertian di dalam *(dakhil)* dan di luar *(kharij)* hanya berlaku bagi segala benda yang memiliki tempat dan arah. Pengertian di dalam *(dakhil)* dan di luar *(kharij)* sama dengan gerak *(al-harakah)* dan diam *(as-sukun)*; semua itu adalah sifat-sifat benda yang khusus hanya tetap dan berlaku pada benda-benda".

Adapun perkataan mereka: "Allah menciptakan segala tempat di luar diri-Nya"; ini berarti dalam keyakinan sesat mereka bahwa Allah terpisah dari tempat-tempat tersebut dan dari seluruh alam ini. Kita katakan kepada mereka: "Dzat Allah maha suci; Dzat Allah bukan benda, tidak dikatakan bagi-Nya; Dia menciptakan sesuatu [dari makhluk-Nya] di dalam Dzat-Nya, juga tidak dikatakan Dia menciptakan sesuatu di luar Dzat-Nya. Dzat Allah tidak menyatu dengan sesuatu apapun, dan tidak ada suatu apapun yang menyatu dengan Dzat Allah". Sesungguhnya dasar keyakinan sesat mereka adalah karena mereka berangkat dari pemahaman indrawi tentang Allah [mereka berkeyakinan seakan Allah sebagai benda], karena itulah ada dari sebagian mereka berkata: "Mengapa Allah bertempat di 'Arsy? Adalah karena 'Arsy sebagai benda yang paling dekat dengan-Nya". Apa yang mereka ungkapkan ini adalah jelas kebodohan, karena sesungguhnya dekat dalam pengertian jarak --dalam pemahaman siapapun-- hanya berlaku pada setiap benda. Lalu dengan dasar apa orang bodoh semacam ini mengatakan bahwa keyakinan sesatnya itu sebagai keyakinan madzhab Hanbali?? Sungguh kita [Ibnul Jauzi dan para ulama saleh bermadzhab Hanbali] merasa sangat dihinakan karena keyakinan bodoh ini disandarkan kepada madzhab kita.

Sebagian mereka; dalam menetapkan keyakinan rusak Allah bertempat di 'Arsy mengambil dalil --dengan dasar pemahaman yang sesat-- dari firman Allah:

إِلَيْه يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه (فاطر: ١٠)

Juga --dengan pemahaman yang sesat-- dari firman Allah:

وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (الأنعام: ٦١)

Dari firman Allah QS. Fathir: 10 dan QS. al-An'am: 61 ini mereka menyimpulkan bahwa secara indrawi Allah berada di arah atas. Mereka lupa (tepatnya mereka tidak memiliki akal sehat) bahwa pengertian *"fauq"*, dalam makna indrawi hanya berlaku bagi setiap *jawhar* dan benda saja. Mereka

meninggalkan makna *"fauq"* dalam pengertian *"Uluww al-Martabah"*, "derajat yang tinggi", padahal dalam bahasa Arab biasa dipakai ungkapan: "*Fulan Fauq Fulan*"; artinya; "Derajat si fulan (A) lebih tinggi dibanding si fulan (B)", ungkapan ini bukan bermaksud bahwa si fulan (A) berada di atas pundak si fulan (B).

Kita katakan pula kepada mereka: "Dalam QS. al-An'am: 62 Allah berfirman: *"Fauqa 'ibadih"*, kemudian dalam ayat lainnya; QS. al Hadid: 4, Allah berfirman: *"Wa Huwa Ma'akum"*, jika kalian memahami ayat kedua ini dalam pengertian bahwa Allah maha mengetahui setiap orang dari kita [artinya dipahami dengan takwil *"Ma'iyyah al-'Ilm"*]; maka mengapa kalian menginkari musuh-musuh kalian (yaitu kaum Ahlussunnah) yang mengartikan *"Fauq"* atau "*Istawa*" dalam pengertian bahwa Allah maha menguasai [artinya dipahami dengan takwil *"fauqiyyah al-Qahr Wa al-Istila"*]?". Lebih buruk lagi, sebagian kaum *Musyabbihah* tersebut berkata: "Allah bertempat di ''Arsy dan memenuhi ''Arsy tersebut, dan sangat mungkin bahwa Allah bersentuhan dengan ''Arsy, sementara *al-Kursy* [yang berada di bawah ''Arsy] adalah tempat kedua telapak kaki-Nya"[58]. *Na'ûdzu billah.* Aku [Ibnul Jauzi] katakan: "Sifat bersentuhan itu hanya terjadi di antara dua benda. Sungguh, mereka kaum musyabbihah buruk itu tidak menyisakan sedikitpun dari sifat-sifat benda kecuali semua itu mereka sandangkan kepada Allah". [Demikian catatan panjang *al-Hafizh* Ibnul Jauzi].

Al-Imam al-Muhaddits al-Faqih Abu Manshur al-Baghdadi asy-Syafi'i, --seorang imam terkemuka digambarkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar sebagai *al-Imam al-Kabir Imam Ash-habina* (Imam ulama madzhab Syafi'i), yang juga merupakan salah satu guru *al-Hafizh* al-Baihaqi--, dalam salah satu karyanya berjudul *Tafsir al-Asma' Wa Sh-Shifat*, berkata[59]: "*Ash-hab* kami (ulama madzhab Syafi'i) sepakat tidak boleh dikatakan Allah berada di satu tempat atau di semua tempat [artinya; Allah ada tanpa tempat], juga tidak boleh dikatakan bagi-Nya menempel dan berhadap-hadapan. Hanya saja ungkapan mereka dalam hal ini memiliki perbedaan. Abul Hasan al-Asy'ari berkata: "Sesungguhnya Allah tidak boleh dikatakan bagi-Nya [berada] pada tempat, juga tidak dikatakan bagi-Nya di luar (terpisah/*mubayin*) dari alam, juga tidak

---

[58] Dalam kitab *Maqalat al-Islamiyyin,* (h. 210-211), dikatakan: "Hisyam ibn al-Hakam berkata bahwa Tuhannya (menurutnya; Allah) berada pada suatu tempat tanpa tempat yang lain, dan tempat-Nya [menurutnya] adalah ''Arsy, dan ''Arsy tersebut telah meliputi-Nya dan membatasi-Nya. Kemudian, sebagian temannya [Hisyam] berkata: Sesungguhnya Allah telah memnuhi ''Arsy, dan bahwa Dia bersentuhan dengannya". Kita berlindung kepada Allah dari keyakinan rusak [kufur] seperti itu.

[59] Abu Manshur al-Baghdadi, *Tafsir al-Asma' Wa ash-Shifat* (h. 151), manuskrip.

dikatakan di dalam alam. Karena perkataan ”di dalam alam” memberikan pemahaman Allah dibatasi [memiliki bentuk/penghabisan], dan perkataan ”di luar (terpisah)” memberikan pemahaman antara Allah dan alam terdapat jarak, padahal jarak itu adalah tempat, sementera telah kita tegaskan bahwa Allah tidak bersentuhan dengan tempat”. [Demikian catatan Abu Manshur al-Baghdadi].

Al-Faqih Yusuf al-Ardabili as-Syafi’i menegaskan bahwa siapa orang yang menetapkan bagi Allah sifat menempel dan terpisah maka ia seorang yang kafir[60].

Al-’Allamah Muhammad ibn Ahmad yang populer dengan sebutan Mayyarah al-Maliki, dalam kitab karyanya berjudul *ad-Durr ats-Tsamin*, menuliskan dengan teksnya sebagai berikut[61]: ”Masalah; *al-Imam al-’Alim* Abu ’Abdillah Muhammad ibn Jalal ditanya; Apakah dikatakan bahwa Allah tidak di dalam alam, juga tidak di luar alam? Beliau menjawab si-penanya; Iya, demikian itulah yang kita dengar dari beberapa guru kami. Sebagian orang membantah bahwa ungkapan demikian itu menetapkan dua perkara yang saling bertentangan. Sebagian ulama kita berkata dalam masalah ini bahwa Dia (Allah) adalah *al-Kull* (segala sesuatu); artinya yang tetap dengan-Nya segala sesuatu, dan disebutkan bahwa pendapat ini dari *al-Imam* al-Ghazali. Sebagian ulama menjawab; Itu adalah pertanyaan yang menyulitkan, sehingga tidak boleh dipertanyakan demikian, dan disebutkan bahwa Ibnu Miqlasy dalam kitab *Syarh*-nya menjawab pertanyaan tersebut, berkata: Kita katakan demikian itu, kita menetapkannya, dan meyakini bahwa Allah tidak di katakan di dalam alam dan juga tidak dikatakan di luar alam. Mengakui bahwa akal kita lemah dari meraih hakekat Allah maka ia itu adalah pengetahuan yang benar [dalam mentauhidkan Allah], karena telah benar adanya dalil-dalil pasti baik *’aqli* maupun *naqli* menunjukan demikian itu. Adapun dalil naqli maka ia itu adalah Al-Qur’an, Hadits dan Ijma’ ulama. Dari Al-Qur’an firman Allah; *”Dia (Allah) tidak menyerupai suatu apapun, Dia (Allah) maha mendengar dan maha melihat (QS. Asy-Syura: 11)*, karena seandainya Allah berada di dalam alam atau di luar alam maka akan ada [banyak] keserupaan bagi-Nya. Pemahaman kemustahilan *al-mulazamah* (keharusan dan keterikatan) itu sangat jelas, Pertama; jika Allah berada di dalam alam maka hal itu melazimkan adanya Allah sejenis dengan segala apa yang ada di dalam alam itu sendiri, sehingga wajib terjadi bagi-Nya segala apa yang wajib terjadi pada alam [seperti berubah, hancur, dan lainnya].

[60] Yusuf al-Ardabili, *al-Anwar Li A’mal al-Abrar* (2/481)
[61] Muhammad ibn Ahmad Mayyarah al-Maliki, *Ad-Durr ats-Tsamin* (h. 24-25)

Kedua; jika Allah berada di luar alam maka hal itu melazimkan adanya Allah menempel dengan alam atau tidak menempel dengannya, kemudian dalam keadaan-Nya tidak menempel maka tidak lepas dari dua keadaan, satu; tidak menempel dengan adanya jarak yang berpenghabisan, atau dua; tidak menempel dengan adanya jarak yang tanpa penghabisan. Padahal keadaan itu semua membutuhkan kepada yang menjadikannya dan mengkhususkannya dalam keadaannya tersebut. Adapun dalil dari Hadits [bahwa Allah tidak disifati menempel atau terpisah] adalah sabda Rasulullah; ”Allah ada tanpa permulaan, dan tidak ada suatu apapun bersama-Nya”. Adapun dalil dari Ijma’ maka seluruh *Ahlul Haqq* sepakat di atas keyakinan bahwa Allah ada tanpa arah [dan tanpa tempat], sehingga tidak boleh dikatakan bagi-Nya di atas, di bawah, samping kanan, samping kiri, depan dan belakang. Adapun dalil *’aqli* maka telah jelas dengan nyata dan rinci bagi anda dalam penjelasan kemustahilan *al-mulazamah* bagi Allah, seperti yang telah dijelaskan di atas, dalam makna firman Allah; *”Dia (Allah) tidak menyerupai suatu apapun, Dia (Allah) maha mendengar dan maha melihat (QS. Asy-Syura: 11)*. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa itu menetapkan dua perkara yang saling bertentangan maka itu adalah pendapat rusak. Karena dua perkara yang disebut bertentangan itu adalah apabila sesuatu bersifat dengan salah satu dari dua sifat yang satu dengan lainnya saling menyalahi, dan salah satu dari dua sifat tersebut dapat menjadi sifat bagi sesuatu tersebut. Adapun sesuatu yang tidak bersifat dengan salah satu dari dua sifat tersebut maka tidak dikatakan saling bertentangan, seperti apabila kita katakan; ”Tembok tidak buta, juga tidak melihat”, karena dua sifat yang bertentangan tersebut, satu atau lawannya tidak berlaku bagi tembok. Demikian pula ketika kita katakan bagi Allah; ”Dia tidak di atas, juga tidak di bawah” [hal itu bisa diterima] oleh karena dua sifat yang bertentangan tersebut tidak berlaku bagi Allah, [sifat itu hanya berlaku bagi benda yang memiliki bentuk dan ukuran]. Dan demikian seterusnya dalam memahami sifat-sifat Allah. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa Allah adalah *al-kull* (segala sesuatu), lalu disandarkan pendapat itu kepada *al-Imam* al-Ghazali maka sesusungguhnya itu bahasan yang tercampur dengan filsafat; yang diambil oleh sebagian orang pengikut tasawuf gadungan (palsu), dan sungguh kebenaran itu jauh dari perkataan demikian. Sementara apa yang dikatakan oleh sebagian mereka (ulama); ”Itu adalah pertanyaan yang menyulitkan, sehingga tidak boleh dipertanyakan demikian”; adalah pendapat yang tidak benar, karena argumen untuk menjawab masalah tersebut telah jelas [dan mudah]. Kalaupun umpama benar bahwa Ibn Miqlasy mengatakan demikian maka pendapatnya itu tidak

boleh dijadikan sandaran, oleh karena ia adalah seorang yang tidak kuat [kapabel] dalam menguraikan metode pada ulama Ahli Kalam, karena tidak sedikit dari ahli Fiqh tidak memiliki pemahaman cukup dalam ilmu Kalam, terlebih lagi komprehensif dan mandalami rincian-rinciannnya. [Demikian catatan Mayyarah al-Maliki].

Al-Imam an-Nawawi berkata[62]: "*Riddah* (kufur) terjadi dengan sebab perkataan kufur, sama halnya terjadi dari karena keyakinan (kufur) atau karena pengingkaran, atau karena melecehkan. Ini penjelasan global. Adapun secara rinci, maka seperti yang telah dikatakan oleh al-Mutawalli: Barangsiapa berkeyakinan alam *qadim* (tidak bermula), atau Sang Pencipta (Allah) itu baharu, atau mengingkari apa yang telah tetap adanya bagi Allah [dari sifat-sifat], seperti mengingkari Allah maha mengetahui, dan [atau] maha kuasa, atau menetapkan apa yang Allah suci darinya dengan Ijma' ulama (konsensus) seperti warna, atau menetapkan bagi-Nya sifat menempel dan [atau] berpisah; maka orang ini telah kafir". [Demikian perkataan al-Imam an-Nawawi].

Ulama terkemuka lainnya yang menafikan sifat menempel dan terpisah dari Allah adalah *al-Imam* al-Ghazali. Ibnu Hajar al-Haitami as-Syafi'i dalam kitab *al-I'lam Bi Qawathi' al-Islam* menjelaskan perkataan al-Ghazali, sebagai berikut[63]: "Karena itu al-Ghazali berkata bahwa orang yang menetapkan sifat menempel dan terpisah bagi Allah adalah sama dengan menetapkan sifat-sifat kebendaan bagi-Nya, dan demikian itu mustahil atas Allah. Sesungguhnya Allah maha suci dari dua sifat demikian itu. Sebagaimana [sebagai pendekatan]; sebuah benda padat (seperti batu misalnya) tidak dikatakan baginya pintar, juga tidak dikatakan bodoh, oleh karena kelaziman adanya sifat pintar itu adalah adanya sifat hidup, sehingga apabila tidak ada sifat hidup (seperti pada batu itu tadi) maka otomatis dua sifat yang berlawanan tersebut dinafikan darinya". [Demikian penjelasan al-Ghazali yang dikutip oleh al-Haitami].

Abul Mu'ain Maimun ibn Muhammad an-Nasafi al-Hanafi, seorang terdepan para ulama ahli Kalam [*lisan al-Mutakallimin*], dalam kitab karyanya berjudul *Tabshirah al-Adillah*[64], dalam bantahan beliau terhadap golongan Musyabbihah yang berkata: "Allah maha ada, bisa jadi di dalam alam, bisa juga di luar alam. Bila tidak di dalam alam maka Dia berada di luarnya, dan itu

---

[62] An-Nawawi, *Raudlah ath-Thalibin* (10/64)

[63] Ibnu Hajar al-Haitami, *Al-I'lam Bi Qawathi' al-Islam* [dalam *hamisy kitab az-Zawajir*], (2/43-44)

[64] An-Nasafi, *Tabshirah al-Adillah* (1/176-177)

mengharuskan adanya Allah pada arah tertentu dari alam tersebut"; [an-Nasafi] berkata: "Jawaban atas perkataan itu adalah seperti apa yang telah kami jawab atas kesesatan [mereka] terdahulu; bahwa sesungguhnya yang disifati dengan di dalam atau di luar adalah benda yang tersusun dan dapat terbagi-bagi. Adapun apa yang tidak terbagi-bagi dan tidak terpisah-pisah maka Ia itu tidak disifati di dalam atau di luar". [Demikian tulisan an-Nasafi].

Kemudian an-Nasafi telah membantah golongan Musyabbihah tersebut yang mengatakan bahwa keberadaan Allah [menurut mereka] bisa jadi menempel dengan alam, atau bisa jadi terpisah dari alam [tidak menempel], bahwa setiap satu dari dua keadaan tersebut sama-sama menetapkan adanya arah bagi Allah, karena yang demikian itu adalah sifat *jism* (benda), sementara telah benar adanya dalil [*'aqli* dan *naqli*] bahwa Allah bukan *jism*. Tidakah anda melihat [sebagai pendekatan] bahwa sifat-sifat benda *('aradl)* tidak dikatakan menempel dengan benda *(jauhar)* itu sendiri, juga tidak dikatakan terpisah darinya. An-Nasafi berkata[65]: "Ini semua adalah untuk menjelaskan bahwa apa yang mereka (golongan Musyabbihah) yakini bukan tanda-tanda wujud [bagi Allah], tetapi [keyakinan] mereka itu [adalah menetapkan] adanya bagian-bagian, ketersusunan, dan penghabisan [bagi Allah], dan itu semua adalah mustahil bagi Allah yang maha *Qadim*". [Demikian tulisan an-Nasafi].

Yang dimaksud oleh an-Nasafi di atas adalah bahwa sesuatu yang ada (*al-mujud*) tidak disyaratkan bahwa ia itu ada dengan keharusan adanya sifat bersentuhan, terpisah, menempel dengan yang lain, bercerai dari lainnya, di dalam sesuatu, dan di luar sesuatu. Semua sifat demikian itu menunjukan kebendaan, terbagi-bagi, dan berpenghabisan. Semua itu mustahil atas Allah yang maha *Qadim* (tidak bermula).

Al-'Allamah al-Bayyadli al-Hanafi dalam kitab *Isyarat al-Maram*, menuliskan [catatan *syarh* yang bercampur dengan *matn*] dengan redaksinya sebagai berikut[66]: "Ke lima, Apa yang diisyaratkan [oleh Abu Hanifah] kepadanya; berkata [Abu Hanifah] dalam *al-Fiqh al-Absath*: "Allah ada [tanpa permulaan], dan belum ada tempat, Allah ada sebelum Dia menciptakan segala makhluk, Allah ada sebelum ada tempat, sebelum ada segala makhluk, sebelum ada segala apapun, dan Dia [Allah] Pencipta segala sesuatu", artinya yang mengadakan segala sesutu [dari tidak ada] menjadi ada, dengan demikian maka tidak ada suatu apapun dari arah dan tempat yang *Qadim* [karena segala sesuatu apapun selain Allah adalah baharu]. Dalam perkataan

[65] An-Nasafi,*Tabshirah al-Adillah* (1/177)

[66] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 197-198)

[Abu Hanifah] ini ada beberapa isyarat; [Satu], Darinya diambil dalil bahwa seandainya Allah ada pada tempat dan arah maka mestilah tempat dan arah tersebut *qadim* [sebagaimana Allah *Qadim*/tidak bermula], mestilah pula adanya adanya Allah itu sebagai benda (*jism*), oleh karena [pengertian] tempat itu adalah ruang kosong yang dipenuhi oleh benda. Dan [pengertian] arah adalah nama bagi puncak penghabisan dari pengambilan isyarat dan tujuan bagi sesuatu yang bergerak [kepadanya]. Maka keduanya (tempat dan arah) tidak terjadi kecuali hanya bagi benda *(jims)* yang memiliki bentuk dan ukuran, dan semua itu mustahil [atas Allah] sebagaimana penjelasan terdahulu. Inilah makna yang diisyaratkan oleh Abu Hanifah dalam perkataannya; "Allah ada [tanpa permulaan], dan belum ada tempat, Allah ada sebelum Dia menciptakan segala makhluk, Allah ada sebelum ada tempat, sebelum ada segala makhluk, sebelum ada segala apapun, dan Dia [Allah] Pencipta segala sesuatu". Dengan demikian jelas batil apa yang diyakini oleh Ibnu Taimiyah bahwa ''Arsy itu [menurutnya] *qadim* (tidak bermula), sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Syarh al-'Adludiyyah*. [Dua]; Jawaban terhadap pendapat yang menentang bahwa Allah tidak dikatakan di dalam alam; adalah karena Allah adalah *al-Khaliq* (Pencipta), dan segala sesuatu selain Allah adalah *al-makhluk* (diciptakan), maka mustahil yang meciptakan berada di dalam yang diciptakannya. Demikian pula mustahil Allah berada di luar dari ciptaan-Nya pada arah tertentu dari ciptaan-Nya tersebut, oleh karena Allah ada [tanpa permulaan] sebelum adanya segala makhluk, termasuk sebelum adanya segala tempat dan arah. Inilah apa yang diisyaratkan oleh Allah; *"Dia [Allah] Pencipta segala segala sesuatu" (QS. Al-An'am: 102)*. Pemahaman demikian itu dapat diterima akal, walaupun tidak dapat diterima oleh prasangka. [Dan prasangka itu tidak boleh dijadikan dasar pengetahuan]. [Tiga]; Jawaban terhadap pendapat yang menentang bahwa Allah tidak membutuhkan kepada yang lain, -di mana menurut mereka Allah bertempat dengan Dzat-Nya tanpa membutuhkan kepadanya tempat itu sendiri- adalah pendapat batil, tidak diterima, karena Allah maha kaya [tidak membutuhkan kepada suatu apapun dari ciptaann-Nya], Dia tidak membutuhkan kepada tempat untuk bertempat [berada] padanya, [dan tempat adalah salah satu ciptaan-Nya], sebagaimana dijelaskan dalam kitab Syarh al-Mawaqif. Dan itulah yang diisyaratkan oleh [Abu Hanifah] dalam perkataannya; "Allah ada [tanpa permualaan] dan tanpa tempat". [Demikian catatan al-Bayyadli].

Kemudian *al-'Allamah* al-Bayyadli menuliskan sebagai berikut[67]: "Ke enam; Apa yang diisyaratkan [oleh Abu Hanifah] kepadanya dengan katanya; "Dan sesungguhnya Allah dimohon [dalam doa] kepada-Nya ke atas", adalah untuk memberikan isyarat bahwa Allah [yang dimohon dalam doa] bersifat dengan keagungan, maha kuasa [menundukan], maha pemilik ketuhanan, dan maha kaya, "Bukan ke arah bawah", karena berisyarat ke arah bawah itu tidak mengisyaratkan kepada mengagungkan sifat ketuhanan [bagi-Nya], tidak menunjukan bahwa Dia bersifat dengan maha menundukan dan maha menguasai, [kemudian perkataan Abu Hanifah]; *"Fi syai'"* [artinya; "sama sekali", yang dimaksud; sama sekali bukan untuk menunjukan bahwa Allah bertempat]; memberikan isyarat kepada jawaban bahwa mengangkat tangan ketika berdoa ke arah langit tidak menunjukan bahwa Allah bertempat di atas langit [atau berada di arah atas], tetapi karena langit adalah kiblat doa, karena dari langitlah diharapkan turun banyak kebaikan dan keberkahan, sebagaimana firman Allah: *"Dan di langit terdapat rizqi kalian dan apa yang dijanjikan terhadap kalian" (QS. Adz-Dzariyat: 22)*, hal itu untuk memberikan pemahaman bahwa Allah bersifat dengan keagungan, maha menundukan, dan maha menguasai para hamba-Nya, dan [perkataan Abu Hanifah tersebut] untuk memberikan isyarat bahwa seluruh teks-teks Al-Qur'an dan Hadits tersebut tidak boleh dipahami dalam makna bersemayam atau bertempat [bagi Allah], serta untuk memberi isyarat bahwa mengangkat telapak tangan ke arah atas tidak boleh dijadikan argumen bahwa Allah bertempat di langit, tetapi karena tujuan seperti yang telah kita sebuatkan di atas; bahwa Allah [bersifat] maha kuasa, Dia maha suci dari dari sifat-sifat baharu dan kepunahan. Sebagaimana telah berisyarat demikian olehnya [Abu Hanifah] dengan katanya; *"Wa 'alaihi"*; [redaksi] ini memberikan pemahaman bahwa Allah diminta kepada-Nya ke arah atas bukan berarti Allah di atas. Yang menunjukan bahwa Dia [Allah] disifati dengan keagungan dan sifat maha menundukan adalah adalah apa yang disebutkan dalam Hadits bahwa seorang laki-laki datang [menghadap Rasulullah], orang itu adalah 'Amr ibn asy-Syuraid, sebagaimana dalam riwayat dari Abu Hurairah dan 'Abdullah ibn Rawahah, -seperti yang telah dijelaskan oleh Abu Hanifah sendiri dalam *Musnad*-nya dengan *takhrij* dari al-Haritsi, Thalhah, al-Balkhi, dan al-Khawarizmi-. Laki-laki tersebut datang membawa seorang hamba sahaya berkulit hitam, berkata [kepada Rasulullah]; "Aku punya kewajiban memerdekakan seorang hamba sahaya beriman", ia berkata: "Ibuku telah meninggal, dan aku diperintahkan olehnya [sebagai wasiat] untuk memerdekakan seorang hamba sahaya beriman, sementara aku tidak

[67] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 197-198)

memiliki budak kecuali perempuan budak ini, berkulit hitam, non arab, dan tidak mengetahui tatacara shalat, apakah mencukupi bagiku demikian ini untuk menunaikan wasiat ibuku?", -demikian disebutkan dalam kitab *Mushannaf* karya *al-Hafizh* 'Abdur-Razzaq, dan tidak ada dalam semua riwayat sahih yang menyebutkan bahwa budak tersebut seorang yang bisa (gagu)-, kemudian Perkataan Rasulullah kepada budak perempuan tersebut: "Apakah engkau seorang beriman?", ia menjawab: "Iya". Kemudian pertanyaan Rasulullah: *"Aina Allah?"*; adalah untuk menanyakan bagaiman ia mensifati keagungan Allah dan kekuasaan-Nya atas para hamba-Nya, bahwa walaupun para hamba saat berdoa kepada-Nya mereka menghadap ke arah langit bukan berarti Allah di langit; tetapi karena mengungkapkan kesucian Allah itu sangat terbatas bagi akal orang-orang awam, terlebih lagi bagi [umumnya] kaum perempuan, -hingga hampir-hampir mereka meyakini bahwa sesuatu yang tidak ditunjukan dengan isyarat seakan sesuatu tersebut tidak ada, yang karena itulah maka apa yang lebih dekat kepada pemahaman mereka dan yang paling sesuai untuk menyeru kepada mereka adalah [seakan] dengan isyarat zahir suatu arah, sebagaimana penjelasan dalam kitab *Syarh al-Maqashid*. Kemudian budak tersebut berisyarat ke langit; ini untuk mengisyaratkan kepada kedudukan yang paling tinggi, [bukan untuk menetapkan Allah di langit], sebagaimana jika dikatakan [dalam bahasa Arab]; *"Fulan fis-sama'"*; maka artinya; si-fulan seorang yang sangat tinggi sekali kedudukannya [dan derajatnya], sebagaimana demikian dijelaskan oleh ar-Razi dalam kitab *Asas at-Taqdis*. Kemudian Rasulullah bersabda: "Merdekakanlah ia, karena sesungguhnya ia seorang beriman". [Demikian catatan al-Bayyadli].

Kemudian *al-'Allamah* al-Bayyadli menuliskan sebagai berikut[68]: "Maka Ia (Abu Hanifah) berisyarat kepada jawaban bahwa pertanyaan [dari Rasulullah] dan ketetapannya [terhadap jawaban hamba sahaya tersebut]; keduanya tidak menunjukan kepada tempat [bagi Allah] dengan adanya arah [bagi-Nya], karena telah benar adanya dalil-dalil yang mencegah dari adanya [hakekat] tempat [bagi Allah]". [Demikian tulisan al-Bayyadli].

Selanjutnya al-Bayyadli menuliskan[69]: "Ke empat; Bahwa Rasulullah hendak mengujinya [hamba sahaa tersebut], apakah ia menetapkan bahwa sang Pencipta, yang maha berbuat, yang maha tinggi [derajat-Nya] adalah Allah yang apabila seseorang berdioa memohon kepada-Nya maka ia menghadap ke arah langit? Sebagaimana [tersirat] demikian dari pertanyaan

---

[68] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 198)
[69] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 19٩-200)

[Rasulullah] dan ketetapannya [terhadap jawaban hamba sahaya tersebut] sebagaimana [penjelasan] dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* karya an-Nawawi. Dan terhadap makna itulah apa yang dimaksud dalam tartib *Takhrij*; bahwa Allah diminta kepada-Nya ke arah atas, tidak ke arah bawah. Ke lima; Bahwa hamba sahaya tersebut adalah seorang non Arab, tidak mampu untuk menuangkan apa yang ada dalam hatinya dari keyakinan tauhid dalam bentuk ungkapan [kata-kata], maka ia berisyarat terhadap Tuhannya [Allah] ke arah langit, karena mereka [kaum non Arab] menamakan Allah dengan Tuhan langit [Penguasa langit], sebagaimana pentanyaan [dari Rasulullah] menunjukan akan demikian itu, dan pengakuan [Rasulullah] akan isyarat itu telah mencukupi, seperti yang telah dijelaskan dalam kitab *al-Kifayah* karya Nuruddin al-Bukhari". [Demikian tulisan al-Bayyadli].

Kemudian al-Bayyadli berkata[70]: "Maka dalam demikian itu ia (Abu Hanifah) berkata: "Barangsiapa berkata aku tidak tahu Tuhanku apakah Dia di langit ataukan Dia di bumi maka ia adalah seorang yang kafir", demikian itu [ia dikafirkan] adalah karena ia menetapkan bagi Allah akan adanya arah dan tempat, dan [padahal] setiap yang nyata (tertentu) memiliki arah tempat maka ia adalah sesuatu yang membutuhkan dan baharu dengan pasti, dan demikian itu adalah jelas menjadi kekurangan yang nyata (cela) bagi Allah. Demikian pula [menjadi kafir] seorang yang berkata: "Dia [Allah] di atas [bertempat] di atas 'Arsy, dan aku tidak tahu 'Arsy apakah ia di langit ataukah ia itu di bumi", demikian itu [dikafirkan] karena perkataan itu melazimkan adanya Allah memiliki arah dan tempat, dan menetapkan adanya kekurangan (cela) bagi Allah pada keagungan-Nya, terlebih lagi jika dikatakan Dia [Allah] bertempat di bumi disertai dengan menafikan keagungan (ketinggian derajat) bagi-Nya, sesungguhnya Dzat Allah itu suci dari berada pada tempat dan suci dari menyerupai segala sesuatu (makhluk)". [Demikian perkataan al-Bayyadli].

Kemudian al-Bayyadli berkata[71]: "Ke dua; Pengkafiran terhadap orang yang secara mutlak mengungkapkan adanya keserupaan (at-*tasybih*) bagi Allah dan menetapkan tempat. Itulah apa yang diisyaratkan oleh beliau (Abu Hanifah) dengan menghukumi orang tersebut demikian (dihukumi kafir), karena memutlakan adanya keserupaan [antara Allah dengan ciptaan-Nya]. Itulah pula [pendapat] yang dipilih oleh *al-Imam* Abul Hasan al-Asy'ari, ia berkata dalam kitab *an-Nawadir*; "Barangsiapa berkeyakinan bahwa Allah sebagai benda (*jism*) maka ia tidak mengenal Allah dan ia seorang yang kafir

---

[70] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 19٩-200)
[71] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 19٩-200)

dengan-Nya", sebagaimana demikian pula dalam kitab *Syarh al-Irsyad* karya Abul Qasim al-Anshari. Dan dalam kitab al-Khulashah disebutkan; Bila seorang musyabbih berkata: Allah memiliki *yad* dan *rijl* (tangan dan kaki) sebagaimana para hamba maka ia seorang yang kafir". [Demikian tulisan al-Bayyadli].

Kemudian al-Bayyadli berkata[72]: "Ke empat; Bantahan terhadap orang yang secara mutlak mengingkari pengkafiran terhadap seorang musyabbih karena [berpendapat] bahwa perkataan Allah *jism* adalah [hanya sebuah] kesalahan di dalamnya dan bukan [dihukumi] seorang yang kafir; adalah karena tidak ada dasar yang [dapat] mentolelir hukum pengkafiran tersebut terhadapnya. Itulah pendapat yang dipilih oleh al-Baqillani seperti [disebutkan] dalam kitab *Syarh al-Irsyad*, juga yang telah dipilih oleh al-Amidi dalam kitab *al-Abkar*, ia berkata di bagian akhir penutupnya; Bahwa ia itu melazimkan pengkafiran terhadap orang yang berkata; "Allah adalah *jism* tetapi tidak seperti segala *jism*", demikian [orang yang berkata] itu tetap dihukumi kafir, bahkan [dengan demikian itu] ia menyalahi perkataannya sendiri dalam pasal *tanzih*, dan dari [kitab] *al-Mana-ih* disebutkan di dalamnya; Golongan yang mendifati Allah sebagai *jism*; dari mereka ada yang berkata bahwa Allah *jism* tidak seperti segala *jism*, dan arti *jism* adalah maujud [maha ada], seperti perkataan sebagian orang dari golongan Karramiyyah, dan dari mereka ada yang berkata bahwa Allah dalam bentuk seorang pemuda yang tidak berjanggut, dan dari mereka lainnya ada yang berkata bahwa Allah dalam bentuk seorang yang tua bungkuk; itu semua adalah kufur dan kebodohan terhadap Allah, dan menyandarkan kekurangan (aib) kepada-Nya secara nyata, Allah maha suci dari demikian itu dengan kesucian yang agung". [Demikian perkataan al-Bayyadli].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Syarh Shahih al-Bukhari* menuliskan dengan teksnya sebgai berikut[73]: "Maka keyakinan para Imam Salaf dan ulama sunnah dari Khalaf sesungguhnya Allah maha suci dari gerak, berubah, dan menyatu [dalam sesuatu], tidak menyerupainya oleh suatu apapun". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Al-Imam Abul Qasim al-Anshari an-Naisaburi, penulis kitab *Syarh al-Irsyad* karya Imam al-Haramain, setelah menjelaskan argumen dalam menafikan tempat dan arah bagi Allah menuliskan dengan teksnya sebagai berikut[74]: "Kemudian kita katakan; Jalan (metode) untuk sampai kepada

---

[72] Al-Bayyadli, *Isyarat al-Maram* (h. 19٩-200)
[73] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (7/124)
[74] 'Abdul Malik al-Juwaini Imam al-Haramain, *Syarh al-Irsyad* (lembar 58-59), Manuskrip

meraih ilmu-ilmu pengetahuan adalah dengan dalil-dalil bukan dengan prasangka-prasangka. Ada banyak perkara yang akal telah sampai kepada menetapkannya, sementara prasangka tidak dapat meraihnya. Bagaimana akal dapat menerima keberadaan sesuatu di atas ‘‘Arsy tanpa menempel dengannya lalu dikatakan bahwa sesuatu tersebut tidak sama besar dengan ‘Arsy itu sendiri, atau lebih kecil, atau lebih besar darinya?! Padahal itu hukum [akal] bagi sesuatu yang memiliki tempat dan arah [tidak lepas dari salah satu dari tiga keadaan tersebut]. Kemudian kita katakan; *al-Jauhar al-fard*[75] (benda terkecil yang tidak dapat dibagi-bagi) ia itu tidak dapat diterima keberadaannya dalam prasangka, tetapi secara akal itu dapat diterima dengan adanya dalil [bukti/argumen]. Demikian pula dengan *al-wakt al-wahid, al-azal, al-abad,* juga ruh menurut pendapat yang mengatakan bahwa ia itu *jism*; [itu semua secara akal diterima keberadaannya, tapi menurut prasangka tidak dapat diterima]. Seorang yang ingin menggambarkan bentuk bumi dan langit pada dirinya, misalkan, maka ia tidak dapat menggambarkan apapun kecuali hanya sebagaiannya saja. Demikian pula untuk menggambarkan seluruh makhluk-Nya dan segala sesuatu yang dikuasai oleh-Nya [maka ia hanya mampu untuk menggambarkan sebagian saja]. Dengan demikian jika segala makhluk yang ada ini *[al-maujudat]* saja prasangka tidak mampu untuk menggambarkannya, apa lagi untuk dapat meraih [hakekat] Allah yang maha *Qadim* (yang tidak memiliki permulaan), yang tidak menyerupai segala apapun dari segala makhluk. Maka Allah tidak dapat diraih oleh [segala] prasangka [dan prakiraan manusia], karena tidak ada suatu apapun yang diprakirakan oleh manusia dalam dirinya kecuali mestilah ia itu benda yang memiliki bentuk dan ukuran. Allah berfirman: *“Dia [Allah] tidak menyerupai segala apapun”* (QS. Asy-Syura: 11). Maka Dia [Allah] yang tidak ada keserupaan bagi-Nya tidak boleh digambarkan dalam prakiraan (pikiran). Siapa orang yang telah mengenal Allah maka ia telah mengetuhi keagungan dan kesucian-Nya [dari menyerupai makhluk] dengan dalil-dalil akal; yaitu adanya [bukti dan tanda dari] perbuatan-perbuatan-Nya dan sifat-sifat-Nya yang menunjukan akan keberadaan-Nya. Disebutkan dalam makna firman Allah; *“Sesungguhnya kepada Tuhanmu [wahai Muhammad] segala penghabisan” (QS. An-Najm: 42)*, artinya kepada Allah telah habis segala pikiran setiap orang yang berfikir [artinya; hanya Allah yang tidak dapat diraih oleh segala akal dan fikiran]. Demikian [makna ayat tersebut] diriwayatkan dari perkataan Ubay ibn Ka’ab dan Abdur-Rahman ibn

[75] *Al-Jauhar al-Fard* adalah bagain yang tidak dapat dibagi-bagi karena telah mencapai puncak terkecil. Dinamakan dengan *jauhar* karena ia itu adalah asal bagi *jism*, maka *jism* adalah apa yang tersusun dari dua *jauhar* atau lebih.

Abi Nu'um. Lalu Ubay ibn Ka'ab juga meriwayatkan dari Rasulullah bahwa ia bersabda: *"La fikrata fi ar-Rabb"* (Allah tidak dapat diraih oleh pikiran)"[76]. Dan Anas ibn Malik meriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda: "*Idza dzukira Allah ta'ala fantahu*" (Apabila disebutkan nama Allah maka tahanlah diri kalian)"[77], [artinya jangan berfikir pada hakekat-Nya], juga bersabda:

تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق (رواه أبو نعيم)

"Berfikirlah oleh kalian pada makhluk, dan jangan berfikir kalian pada *al-Khaliq* (Allah)"[78]. Bila dikatakan; Bagaimana dapat diterima akal ada sesuatu yang *maujud* [yang tidak membutuhkan kepada suatu apapun] bahwa ia tidak di dalam alam dan juga tidak di luar alam? Kita katakan; Kalian mengetahui kemustahilah demikian itu dengan dasar kepastian (tanpa dalil) atau dengan jalan dalil? Kita telah menjelaskan makna *"mubayanatuh bi nafsih"* [Allah tidak menyerupai segala ciptaan-Nya]. Demikian jawaban terhadap pertanyaan yang mengatakan; Apakah Allah menciptakan alam ini dalam diri-Nya atau di luar diri-Nya? Kita katakan; [dengan menambahkan pertanyaan mereka sendiri] Apakah juga menciptakan alam ini sebeser diri-Nya, atau lebih besar, atau lebih kecil, di atas diri-Nya, atau di bawah diri-Nya? Lalu kita katakan; Huruf-huruf *zharf* [seperti di dalam, di luar, di atas, di bawah, dan lainnya] adalah hanya digunakan bagi segala benda yang memiliki batasan[79], [bentuk dan ukuran], termasuk di antaranya adalah "di dalam" dan "di luar", demikian pula "menempel" atau "terpisah". Dan telah kita jelaskan makna al-mubayanah [bahwa Allah tidak menyerupai ciptaan-Nya]. Kemudian jika mereka berkata: "Bagaimana Dia [Allah] dilihat dengan pandangan mata, sementara Dia ada tanpa tempat dan tanpa bentuk?", kita katakan; Pengertian melihat dalam pendapat kami [golongan Ahlussunnah Wal Jama'ah] tidak harus dengan adanya arah, dan dengan berhadapan. Tetapi [tuntutan] melihat itu terkait tertentunya apa yang dilihat. Dengan demikian pengertian melihat *(ar-ru'yah)* itu berbeda dengan pengertian mengetahui *(al-'ilm)*, karena makna mengetahu *[al-'ilmu]* itu terkait dengan perkara yang tidak ada (*al-ma'dum*) dan dengan perkara yang ada (*al-*

---

[76] Diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dalam kitab *al-Ghara-ib Wa al-Afrad*. Lihat *Athraf al-Ghara-ib Wa al-Afrad* (1/397)

[77] Riwayat Ibnu 'Adi, *al-Kamil* (3/357)

[78] Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliya'* (6/67)

[79] Yang dimaksud dalam makna asalahnya (atau makna hakekatnya), tetapi jika dipergunakan dalam redaksi *majaz* (metafor) maka ia dalam makna *majaz*, seperti dalam firman Allah; *"Afillah Syakk"* (QS. Ibrahim: 10). Atau bisa jadi yang dimaksud oleh penyusun kitab bahwa huruf-huruf *zharf* tidak dimaknai dalam makna *zharifiyyah* pada hak Allah, tetapi hanya dipergunakan pada benda-benda.

ma'lum) yang diprakirakan secara global, juga [ilmu itu] tidak mengharuskan adanya pancaran sinar pada objek yang dilihat (diketahui), maka makna mengetahui itu adalah terkait ilmu, atau apa yang dalam maknanya. Jika dikatakan: "Bukankah kalian mengatakan *al-idrak yaqtadli nafs al-mudrak* [mengetahui sesuatu itu maka berarti mengetahui hakekat sesuatu tersebut]?", Kita katakan; Mengetahui sesuatu itu tidak mengharuskan mengetahui detailnya atau batasannya. Jika mereka berkata: "Jika demikian bagaimana dapat diraih [dipahami/diketahui] terhadap wujud Allah?", Kita katakan; Tidak dikatakan bagaimana bagi yang *azali* [Allah; yang tidak bermula], dan tidak digambarkan bagi hakekat-Nya, juga [tidak digambarkan] pada sifat-sifat-Nya, [karena Dia tidak dapat diraih oleh akal pikiran]. Tidak ada jalan bagi kita hari ini [artinya di dunia] untuk mendapatkan berita terkait bagaimana meraih [mengetahui] Allah, juga [tidak ada jalan] untuk meraih ilmu bagaimana untuk mendapatkan berita tersebut. Sebagaimana seorang yang buta, yang tidak dapat melihat [membedakan] antara warna-warna, jika ia ditanya apa yang membedakan baginya antara warna hitam dan putih? Juga ditanya bagaimana jalan (metode) untuk membedakan antara dua warna tersebut? Ia tidak memiliki jawaban untuk itu. Demikian pula, kita mengetahui bahwa Dia yang ada tanpa arah [dan tanpa tempat] maka tidak diisyaratkan kepada-Nya dengan arah. Jika mereka berkata: "Seorang yang melihat sesuatu maka dimungkinakan baginya untuk bisa membedakan antara apa yang ia lihat dari dirinya sendiri dan antara objek dari apa yang ia lihatnya, maka ketika kalian melihat Allah bagaimana kalian membedakan antara dua objek penglihatan tersebut?", Kita katakan; Siapa yang tanpa arah maka tidak diisyarat kepadanya dengan arah, Siapa yang tidak ada keserupaan bagi-Nya maka tidak diperumpamakan bagi-Nya dengan contoh-contoh, Siapa yang suci dari segala bentuk dan ukuran maka tidak ditetapkan bagi-Nya dengan berbagai bentuk, [ukuran dan jarak]. Kemudian kita katakan kepada mereka; Kalina sendiri apabila melihat Allah bagaimana kalian membedakan antara Allah dengan 'Arsy, padahal ketika Allah dilihat [menurut kalian] adalah dari arah bawah 'Arsy, apakah kalian dapat membedakan antara keduanya dengan ukuran dan gambaran, atau dengan warna dan bentuk? Lalu dalam pokok keyakinan kalian bahwa objek yang dilihat harus berada di hadapan orang yang melihat, maka [menurut kalian] bagaimana Allah melihat akan Dzat-Nya sendiri? Bagaimana Dia melihat segala makhluk-Nya padahal sebagian mereka tersembunyi dari sebagian lainnya, sehingga [di atas dasar keyakinan kalian] maka bagian dalam suatu makhluk tidak dapat dilihat oleh-Nya?! Itu adalah keyakinan yang menyalahi aqidah umat Islam. Jika dikatakan [seperti pendapat kalian] bahwa 'Arsy

berada di bawah Allah maka berarti Dia terhalangi oleh ‘Arsy ketika melihat kepada kita”. [Demikian tulisan Abul Qasim al-Anshari].

Al-Amidi dalam kitab *Ghayah al-Maram* berkata dengan teksnya sebagai berikut[80]: “Maka jawaban [atas soal] demikian itu adalah dengan dikatakan; Jika yang dimaksud dengan menempel dan terpisah itu adalah dalam makna menetapnya satu [dzat] dengan [dzat] yang lain, dan dalam makna tercegahnya satu dari lainnya untuk berdiri sendiri maka jelas [mutlak] dalam pemahaman ini *(i’tibar)* maka Allah terbedakan dari segala apapun selain-Nya. Dalam makna pemahaman ini tentu tidak menjadikan satu dari keduanya (antara Khaliq dan makhluk) menjadi berada pada suatu arah dari yang lainnya, baik dengan dasar ketercegahan menerima arah tersebut bagi keduanya atau bagi salah satunya dari keduanya, sehingga dengan dasar tercegahnya hal tersebut (menerima arah) maka demikian itu tidak melazimkan (mengharuskan) adanya arah. Kemudian, jika yang dimaksud dengan makna menempel itu adalah apa yang melazimkan adanya kesatuan pada tempat dan arah, dan jika yang dimaksud dengan makna terpisan itu adalah apa yang melazimkan adanya perbedaan keduanya, ada [jarak] jauh, [ada ruang kosong] membentang antara keduanya; maka dengan makna demikian itu hanya terjadi apabila Allah [sebagai benda] berada pada tempat dan arah, maka jika Allah bukan benda, tanpa tempat dan tanpa arah maka tidak tercegah [artinya; dapat diterima] jika [dikatakan]; “Allah tidak terikat oleh keduanya” (artinya; suci dari sifat menempel dan terpisah). Kemudian jika mereka berkehendak [memaksa] menetapkan arah dengan [jalan] terpisah dan menempel, sementara mereka sendiri tidak mau menerima demikian kecuali pada sesuatu yang ia itu memiliki arah; maka pendapat demikian itu akan berakibat kepada adanya *ad-daur* (terus berputar tanpa ada penghabisan), tidak dapat terhindar darinya. Pada masalah demikian ini tidak ada contoh, kecuali [sebagai pendekatan] apabila seseorang berkata: “Adanya sesuatu yang tidak dikatakan alim dan bodoh itu adalah perkara mustahil”, kita katakan kepadanya; Perkara demikian itu dikatakan mustahil adalah apa bila sesuatu tersebut dapat menerima bagi dua keadaan itu [antara alim dan bodoh], atau menerima salah satu dari dua keadaan yang bertentangan tersebut, maka terlepasnya sesuatu tersebut dari keduanya adalah mustahil. Adapun sesuatu yang maujud yang ia itu tidak menerima dua keadaan (sifat) tersebut, atau salah satunya; maka ketiadaan kedua sifat tersebut [di saat bersamaa] adalah bukan perkara mustahil. Contoh, batu atau semacamnya

---

[80] Al-Amidi, *Ghayah al-Maram Fi ‘Ilm al-Kalam* (h. 199-200)

dari benda-benda mati/padat lainnya *(al-jamadat)*, [tidak dikatakan baginya apakah ia alim atau bodoh]. Maka dengan jawaban ini terbantahkan pula pendapat [khayalan] mereka pada apa yang telah disebutkan di atas. Ketiadaan gambaran (khayalan) terhadap perkara yang maujud, --yang ia itu tidak [dikatakan] di dalam alam juga tidak di luar alam; seperti gambaran (khayalan) terhadap bentuk-bentuk yang memiliki bagian-bagian yang keberadaan itu semua telah diketahui dengan dalil/argumen dan wajib dibenarkan--; itu semua adalah tidak masalah, karena tidak ada perkara yang wajib dibenarkan dengan [dasar] dalil/argumen yang ia itu dihasilkan [dengan pasti] dalam gambaran (khayalan). Oleh karena jika tidak demikian itu adanya maka pendapat yang mengatakan adanya sifat-sifat [bagi Allah] yang notabene itu semua tidak dapat diindra menjadi tidak dapat dibenarkan (diterima), seperti sifat *'Ilmu*, sifat *Qudrah*, sifat *Iradah*, dan lainnya; yang kesemua itu tidak dapat dihasilkan dalam khayalan, dan tidak dapat diterima bila diperumpamakan dalam contoh-contoh. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa tempat sifat-sifat itu mestilah ia itu adalah tempat pada dzat maka itu adalah hanya terjadi pada sifat-sifat yang berada pada dzat yang memiliki tempat dan arah, karena mustahil keberadaan sifat-sifat pada suatu arah dan tempat kecuali semua itu telah tetap adanya pada suatu dzat yang ada pada tempat tersebut, dan [pula karena] tidak dapat digambarkan (tidak diterima akal) adanya sifat-sifat [berdiri sendiri] tanpa dzat. Adapun Dia yang dengan sifat-sifat-Nya ada tanpa tempat maka tidak ditetapkan adanya arah bagi-Nya. Dengan demikian maka kelaziman arah dan tempat bagi Dzat yang *wajib al-wujud* (Allah) dengan dilihat kepada bahwa sifat-sifat-Nya tercegah untuk berada pada tempat pada arah; adalah perkara mustahil". [Demikian tulisan al-Amidi dalam kitab *Ghayah al-Maram*].

Dalam kitab *Abkar al-Afkar*, al-Amidi menuliskan sebagai berikut[81]: "Jawaban bagi kerancuan (kesesatan) mereka yang pertama adalah dengan dikatakan sebagai berikut; Jika yang dimaksud dengan menempel dan terpisah itu adalah dalam makna menetapnya satu [dzat] dengan [dzat] yang lain, dan dalam makna tercegahnya satu dari lainnya untuk berdiri sendiri maka jelas [mutlak] dalam pemahaman ini *(i'tibar)* maka Allah terbedakan dari alam (segala apapun selain-Nya). Dalam makna pemahaman ini tentu tidak menjadikan satu dari keduanya (antara *Khaliq* dan makhluk) menjadi berada pada suatu arah dari yang lainnya, kecuali jika keberadaan Allah [diterima] pada tempat, dan ini adalah masalah yang dipertentangkan (tidak dapat diterima). Kemudian, jika yang dimaksud dengan makna menempel itu

[81] Al-Amidi, *Abkar al-Afkar* (1/304-305), Manuskrip

adalah apa yang melazimkan adanya kesatuan pada tempat dan arah, dan jika yang dimaksud dengan makna terpisan itu adalah apa yang melazimkan adanya perbedaan keduanya, ada [jarak] jauh, [ada ruang kosong] membentang antara keduanya; maka dengan makna demikian itu hanya terjadi apabila Allah [sebagai benda] berada pada tempat dan arah, maka jika Allah bukan benda, tanpa tempat dan tanpa arah maka tidak tercegah [artinya; dapat diterima] jika [dikatakan]; "Allah tidak terikat oleh keduanya" (artinya; suci dari sifat menempel dan terpisah). Kemudian jika mereka berkehendak [memaksa] menetapkan arah dengan [jalan] terpisah dan menempel, sementara mereka sendiri tidak mau menerima demikian kecuali pada sesuatu yang ia itu memiliki arah; maka pendapat demikian itu akan berakibat kepada adanya *ad-daur* (terus berputar tanpa ada penghabisan). Adapaun pendapat mereka dalam menetapkan bahwa perkara demikian itu (yaitu merurut mereka; setiap dzat mesti menempel atau terpisah) adalah perkara *badihi* (otomastis, tanpa dipikirkan) adalah pendapat tertolak (batil), karena perkara *badihi* itu tidak akan ditentang oleh kebanyakan orang-orang berakal, dan kebanyakan orang berakal menyalahi [kalian], mereka menafikan arah dan tempat dari Allah. Dan jika mereka [golongan Musyabbihah] bersikeras menetapkan pengakuan mereka [bahwa menetapkan sifat menempel atau terpisah bagi segala sesuatu adalah perkara *badihi*] maka pendapat mereka itu akan aman [tidak akan sunyi] dari bantahan dengan seumpama demikian itu sendiri dari dua ujung yang berlawanan. Kemudian jawaban bagi kerancuan (kesesatan) mereka yang ke dua adalah dengan dikatakan sebagai berikut; Sesungguhnya Allah tidak di dalam alam, juga tidak di luar alam, karena demikian itu (luar dan dalam) dari tuntutan-tuntutan arah dan tempat, adapun Dia [Allah] yang ada tanpa arah dan tempat, maka Dia tidak boleh disifati dengan di luar atau di dalam. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa sesuatu demikian itu (tidak di luar dan tidak di dalam) tidak dapat diterima oleh akal; maka itu [pendapat] benar dalam segala sesuatu yang [dasarnya] adalah benda [yang pasti memiliki tempat dan arah], adapun bagi sesuatu yang bukan benda [yang ada tanpa tempat dan tanpa arah] maka ia itu tidak disifati di luar alam atau di dalam alam. Dengan demikian pendapat yang mengatakan bahwa pada salah satu dua kemungkinan, di dalam atau di luar alam; itu adalah pendapat yang tertolak (tidak diterima akal sehat). Kemudian jawaban bagi kerancuan (kesesatan) mereka yang ke tiga, mereka mengatakan bahwa siapa yang mengetahui hakekat diri-nya sendiri [*al-'alim bi nafsih*] mestilah ia itu bertempat [dan memiliki arah]; adalah pendapat rusak [tidak mengandung makna]. Tetapi sebaliknya Dia yang maha mengetahui akan hakekat-Nya

sendiri tidak membutuhkan kepada tempat yang Ia bertempat padanya. Dan seperti itulah Dia [Allah] sang maha Pencipta. Dan adanya Allah demikian itu tidak memestikan bahwa Dia bertampat pada arah. Kemudian jawaban bagi kerancuan (kesesatan) mereka yang ke empat, mereka mengatakan bahwa sifat itu mesti tetap [bertempat adanya] dengan dzat (qiyam ash-shifat bi mahalliha), dengan demikian [menurut mereka] maka mestilah setiap sifat tersebut memiliki tempat; maka ini adalah pendapat tertolak, tidak memiliki makna. Telah diketahui bahwa demikian itu tidak pasti adanya, serta tidak ada dalil atasnya. Adapun kesesatan mereka [golongan Musyabbihah] dari segi tekstual (*naqliyyah*) adalah dari bab [bahwa mereka mengambil] prasangka-prasangka zahir, dengan demikian maka tidak dapat dihadapkan dengan argumen-argumen akal yang pasti. Bagaimana keduanya akan dihadapkan, padahal walaupun dua dalil itu [benar] bertentangan maka metode dalam menyikapi keduanya adalah dengan menghimpunkan (menyelaraskan, *-al-jam'u-*) kandungan makna keduanya, dan itu lebih utama dari pada mengamalkan salah satunya dan menafikan yang lainnya. Dan kemungkinan untuk menyelaraskan (*al-jam'u*) dalam memahami apa yang mereka sebutkan dari zahir-zahir teks itu sangat lebar (terbuka), sesuai dengan segi yang sesuai dengan tuntunan dalil akal yang telah menetapkan panafian tempat dan arah dari Allah". [Demikian tulisan al-Amidi dalam kitab *Abkar al-Afkar*].

Sesungguhnya pendapat ini, yaitu; bahwa Allah tidak di dalam alam, juga tidak di luar alam, telah ditunjukan dengan jelas oleh firman Allah; *"Dan setiap sesuatu bagi Allah (artinya diciptakan oleh-Nya) dengan ukuran (bentuk)". (QS. Ar-Ra'd: 8)*. Karena jika Allah berada dalam alam maka berarti Dia memiliki ukuran dan bentuk, demikian pula jika Allah verada di luar alam maka berarti Dia juga memiliki ukuran dan bentuk. Tidak dapat terhindar dari menetapkan ukuran dan bentuk dari Allah, kecuali dengan menafikan tempat dan arah dari-Nya, tidak bertempat di dalam alam, juga tidak bertempat di luar alam.

Ibnu Taimiyah, kalau bukan karena pemahamannya yang sakit, ia akan paham bahwa dua ayat berikut ini memberikan ketegasan bahwa Allah tidak [dikatakan] di dalam alam, juga tidak dikatakan di luar alam, yaitu firman Allah; *"Dia [Allah] tidak menyerupai suatu apapun" (QS, asy-Syura: 11)*, dan firman-Nya: *"Dan setiap sesuatu bagi Allah (artinya diciptakan oleh-Nya) dengan ukuran (bentuk)". (QS. Ar-Ra'd: 8)*. Kedua ayat ini menegaskan bahwa Allah telah menjadikan setiap apapun dari bagian alam ini memiliki bentuk, dan ukuran masing-masing, oleh karena setiap bagian dari alam ini adalah materi-materi yang memiliki bentuk dan ukuran.

Penjelasan Faham Ekstrim al-Albani Dalam Masalah Kalam Allah

Berikut ini keyakinan ekstrim al-Albani yang sebelumnya tidak pernah diyakini oleh siapapun kecuali oleh dua golongan sesat; Karramiyyah dan Mausyabbihah. Dua golongan ini di antara beberapa golongan sesat yang telah menyimpang dari aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah. Dalam kitab karyanya berjudul *Mukhtashar al-'Uluww* ia mengatakan bahwa Kalam Dzat Allah dengan suara dan huruf-huruf, ia berkata[82]:

لأن الحنابلة يعتقدون أن القرءان بحرف وصوت، كما بينته هناك وهو الحق، خلافًا للأشاعرة وغيرهم.اهـ

"Karena sesungguhnya golongan Hanabilah (para pengikut madzhab Hanbali) berkeyakinan bahwa Al-Qur'an dengan huruf dan suara, sebagaimana telah aku jelaskan di sana, dan itu adalah kebenaran yang berseberangan dengan keyakinan Asy'ariyyah dan lainnya". [Demikian tulisan al-Albani]. Apa yang dikatakan oleh al-Albani ini adalah murni perpanjangan dari akidah *tasybih* yang ia yakini dan ia sandarkan secara dusta kepada para imam ahli Hadits dan kepada Ahlussunnah Wal Jama'ah. Padahal, sesungguhnya mereka, para imam ahli Hadits dan Ahlussunnah tersebut terbebas dari apa yang ia sandarkan. Prilaku al-Albani ini sama persis dengan prilaku orang yang dia ikutinya, yaitu Ibnu Taimiyah *al-Mujassim*, yang senantiasa berdusta dengan menyandarkan keyakinan-keyakinan sesat dirinya kepada para imam ahli Hadits. Kemudian al-Albani, dalam catatan *ta'liq*-nya terhadap *Syarh ath-Thahawiyyah* menukil perkataan Ibnu Abil 'Izz *al-Mujassim;* yang notabene salah seorang pengikut Ibnu Taimiyah, berkata[83]:

وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديمًا، وهذا المأثور عن أئمة الحديث والسُّنَّة.اهـ

"Sesungguhnya jenis Kalam Allah itu *qadim* (tidak bermula), sekalipun materi suara itu tidak *qadim*, inilah pendapat yang datang dari para imam ahli Hadits dan Sunnah". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani, juga orang-orang Wahhabiyyah sebagai para pengikutnya, tidak akan dapat menemukan tukilan dari seorangpun dari para imam ahli Hadits yang *mu'tabar* yang mengatakan seperti apa yang mereka yakini. Karena sesungguhnya akidah Salaf dengan tegas menetapkan bahwa Kalam Dzat Allah bukan huruf, bukan suara dan bukan bahasa. Sebagaimana

---

[82] Al-Albani, *Mukhtashar al-'Uluw* (h. 7, 156 dan 285)
[83] *Al-'Aqidah ath-Thahawiyyah Syarh* dan *Ta'liq* al-Albani (h. 25)

demikian telah dinyatakan oleh *al-Imam* Abu Hanifah dalam kitab *al-Fiqh al-Akbar*, beliau berkata[84]: "Sifat Kalam Allah tidak seperti kalam kita, kita berbicara dengan alat-alat dan huruf-huruf, adapun Kalam [Dzat] Allah bukan dengan alat dan bukan dengan huruf-huruf". [Demikian perkataan *al-Imam* Abu Hanifah].

Al-Imam al-'Izz ibn Abdis-Salam (w 577 H) berkata[85]: "Maka Allah maha berbicara dengan Kalam yang *Qadim*, *Azali* (tidak bermula), bukan dengan huruf, bukan suara, dan tidak dengan dibayangkan bahwa Kalam-Nya [boleh] berubah menjadi bentuk tinta [tulisan] yang ada pada papan [tulis] atau di atas kertas yang dapat diteliti oleh pandangan mata; seperti keyakinan golongan Hasyawiyyah dan orang-orang munafiq. Tetapi [sesungguhnya] tulisan itu adalah dari perbuatan-perbuatan hamba. Dan tidak dapat dibayangkan [tidak diterima oleh akal] jika perbuatan-perbuatan para hamba itu *Qadim* [tidak bermula]. Namun demikian wajib menghormati tulisan-tulisan [kitab Al-Qur'an], karena tulisan-tulisan tersebut menunjukan kepada Kalam Dzat Allah. Sebagaimana kita wajib menghormati [tulisan] nama-nama Allah karena itu menunjukan kepada Dzat Allah". Cukup panjang penjelasan *al-Imam* al-'Izz ibn Abdis-Salam dalam masalah Kalam Allah ini, termasuk di antara yang beliau catatkan adalah: "Maka celakalah orang yang meyakini bahwa Kalam Allah yang *Qadim* adalah sesuatu dari lafazh-lafazh (yang diucapkan oleh) para hamba atau tulisan (hasil) dari tinta". [Demikian perkataan al-'Izz ibn 'Abdis-Salam].

Apa yang ditulis oleh *al-Imam* al-'Izz ibn Abdis-Salam ini adalah bantahan terhadap keyakinan sesat al-Albani dan para pengikutnya dari golongan Wahhabiyyah Mujassimah, karena mereka berkata Kalam Allah dengan huruf-huruf seperti apa yang diucapkan oleh manusia. Itu artinya menurut mereka pada firman Allah [misalnya] dalam Al-Qur'an; *Kaf Ha Ya 'Ain Shad*, Allah berbicara dengan huruf *Kaf*, lalu *Ha*, lalu *Ya*, lalu *'Ain*, dan kemudian huruf *Shad*. Jelas, itu adalah kata-kata [ucapan] manusia. Inilah keyakinan sesat mereka.

Dalam kitab Najm *al-Muhtadi Wa Rajm al-Mu'tadi*, karya al-Fakhr ibn al-Mu'allim al-Qurasyi, terdapat penjelasan panjang lebar dalam bantahan dan membongkar faham sesat golongan Musyabbihah. Silahkan anda rujuk dan membaca di sana[86]. Dan sesungguhnya di atas keyakinan inilah [bahwa sifat Kalam Allah bukan huruf, bukan suara dan bukan bahasa] seluruh para

---

[84] *Al-Fiqh al-Akbar*, dengan *Syarh* Mulla 'Ali al-Qari (h. 58)

[85] Tajuddin as-Subki, *Thabaqat asy-Syafi'iyyah al-Kubra* (8/519)

[86] Ibnul Mu'allim al-Qurasyi, *Najm al-Muhtadi Wa Rajm al-Mu'tadi* (h. 559), manuskrip

ulama Islam, seperti *al-Hafizh* al-Baihaqi, Imam al-Haramain, al-Ghazali, dan lainnya dari ulama madzhab Syafi'i. Abul Mu'ain an-Nasafi, al-Qunawi, dan lainnya dari ulama madzhab Hanafi. Muhammad ibn Yusuf as-Sanusi, Muhammad Illaisy, dan lainnya dari ulama madzhab Maliki. Dan *al-Hafizh* Ibnul Jauzi dan lainnya dari ulama terkemuka madzhab Hanbali.

Anda perhatikan, golongan Musyabbihah dengan tegas menetapkan keyakinan sesat mereka dalam karya-karya mereka bahwa menurut mereka kalam Allah adalah huruf-huruf dan suara-suara yang bermacam-macam (bergantian). Artinya, itu semua, menurut mereka bergantian; terjadi dan terputus (berhenti) pada Dzat Allah, lalu terjadi dan terputus, [dan demikian seterusnya]. *Na'udzu Billah*. Ini adalah jelas sesat, menyalahi firman Allah: *"Dia [Allah] tidak menyerupai segala apapun" (QS. asy-Syura: 11).*

Adapun Ahlussunnah Wal Jama'ah maka mereka berkeyakinan bahwa Kalam Allah yang merupakan sifat Dzat-Nya bukan huruf, bukan suara dan bukan bahasa. Allah maha Ada, maha Berbicara, maha Mendengar, maha Melihat, maha Kuasa, maha Mengetahui segala sesuatu sebelum para makhluk ada. Allah bersifat dengan sifat Kalam sebelum diciptakannya segala huruf, suara, dan semua bahasa.

Ketahuilah, bahwa [terminology] Al-Qur'an memiliki dua pengertian. [Pertama]; Dimaksud dengannya sebagai sifat Kalam Allah yang tetap dengan Dzat-Nya *(al-Kalam adz-Dzati)*. Dalam makna ini maka ia bukan huruf-huruf, bukan suara dan bukan bahasa, serta tanpa pemulaan dan tanpa penghabisan. Oleh karena huruf-huruf itu bergantian (ketika diucapkan). Ketika seseorang membaca *"Bismillahirrahmanirrahim"* maka ia mengucapkan huruf *ba'*, lalu *sin*, kemudian *mim*, dan seterusnya. Jelas, tidak diragukan orang tersebut adalah makhluk, dan apa yang ia ucapkannya juga adalah makhluk. Demikian itu semua tidak boleh ditetapkan bagi Allah.

[Kedua]; Al-Qur'an dimaksud dengannya adalah lafazh-lafazh yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *(al-Lafzh al-Munazzal).* Dalam makna ini maka lafazh-lafzah tersebut ditulis di antara lembaran-lembaran, dibaca dengan lidah, dijaga (dihafal) dalam hati (ingatan), dan dalam bentuk bahasa Arab. Dalam makna ini maka tentu tidak diragukan ia itu adalah makhluk. Namun demikian ia itu bukan susunan [karya] malaikat atau manusia. Dalil menunjukan bahwa al-Lafzh al-Munazzal ini adalah makhluk yaitu firman Allah: *"Innahu La Qaulu Rasulin Karim"* (QS. at-Takwir: 19), [Ia adalah perkataan utusan yang mulia], artinya bacaan Al-Qur'an tersebut adalah bacaan malaikat Jibril. *Rasul Karim*, utusan yang mulia yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah malaikat Jibril. Tentunya, tidak boleh diyakini bahwa

bacaan Jibril tersebut sebagai sesuatu yang *azali* (tidak bermula). Dalil lainnya, menunjukan bahwa al-Lafzh al-Munazzal itu makhluk yaitu firman Allah: *"Dan apa bila seseorang dari orang-orang musyrik meminta perlidungan darimu (wahai Muhammad) maka lindungilah ia hingga ia mendengar Kalam Allah"*. (QS. at-Taubah: 6). Dalam ayat ini Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk memberikan perlidungan kepada seorang musyrik kafir yang diburu oleh kaumnya [hendak dibunuh], jika orang musyrik ini meminta perlindungan darinya. Artinya, Orang musyrik ini diberi keamanan untuk hidup di kalangan orang-orang Islam hingga ia mendengar Kalam Allah. Setelah orang musyrik ini diberi keamanan dan mendengar Kalam Allah, namun ternyata ia tidak masuk Islam, maka ia dikembalikan ke wilayah tempat tinggalnya. Yang dimaksud bahwa orang musyrik tersebut "mendengar Kalam Allah" adalah mendengar bacaan kitab Al-Qur'an yang berupa lafazh-lafazh dalam bentuk bahasa Arab *(al-Lafzh al-Munazzal)*, bukan dalam pengertian mendengar *al-Kalam adz-Dzati*. Sebab jika yang dimaksud mendengar *al-Kalam adz-Dzati* maka berarti orang musyrik tersebut sama dengan dengan Nabi Musa yang telah mendapatkan gelar *"Kalimullah"*. Dan bila demikian maka berarti orang musyrik tersebut juga mendaptkan gelar *"Kalimullah"*, sebagaimana Nabi Musa *"Kalimullah"*. Tentunya pemahaman ini batil, rancu dan menyesatkan. Ia tidak dapat dibenarkan.

[Dengan demikian harus dibedakan antara *al-Lafzh al-Munazzal* dan *al-Kalam adz-Dzati*. Sebab apa bila tidak dibedakan antara dua perkara ini, maka setiap orang yang mendengar bacaan Al-Qur'an akan mendapatkan gelar *"Kalimullah"* sebagaimana Nabi Musa telah mendapat gelar *"Kalimullah"*. Tentu hal ini menjadi rancu dan tidak dapat diterima. Padahal, Nabi Musa mendapat gelar *"Kalimullah"* adalah karena beliau pernah mendengar *al-Kalam adz-Dzati* yang bukan berupa huruf, bukan suara dan bukan bahasa. Dan seandainya setiap orang yang mendengar bacaan Al-Qur'an mendapat gelar *"Kalimullah"* seperti gelar Nabi Musa, maka berarti tidak ada keistimewaan sama sekali bagi Nabi Musa yang telah mendapatkan gelar *"Kalimullah"* tersebut].

Catatan pentingnya adalah; Tidak boleh dikatakan secara mutlak; "Al-Qur'an makhluk", karena demikian itu dapat memberikan prasangka bahwa Kalam Dzat Allah yang merupakan sifat bagi-Nya sebagai makhluk, tetapi penjelasan masalah Al-Qur'an [makhluk atau tidak makhluk ini] diterangkan di tempat pengajaran *(ta'lim),* dengan dikatakan; "Al-Qur'an, jika dimaksud dengannya sebagai lafazh-lafazh yang diturunkan *(al-Lafzh al-Munazzal)* maka ia itu makhluk, dan jika yang dimaksud sebagai sifat kalam Dzat Allah

maka ia itu *azali* (tanpa permulaan), bukan sebagai huruf, bukan suara dan bukan bahasa".

Di antara dalil lainnya yang menguatkan bahwa *al-Kalam adz-Dzati* bukan berupa sebagai huruf-huruf, bukan suara, dan bukan bahasa adalah firman Allah: *"Dan Dia Allah yang menghisab paling cepat"*. (QS. al-An'am: 62). Pada hari kiamat kelak, Allah akan menghisab seluruh hamba-Nya dari bangsa manusia dan jin. Allah akan memperdengarkan kalam-Nya kepada setiap orang dari mereka. Dan mereka akan memahami dari kalam Allah tersebut pertanyaan-pertanyaan tentang segala keyakinan mereka, segala pekerjaan, dan segala perkataan mereka ketika mereka hidup di dunia. Rasulullah bersabda[87]:

ما منكم من أحدٍ إلاّ سيكلّمه ربّه يوم القيامة ليس بينه وبينه ترجمان (رواه البخاريّ)

"Setiap orang akan Allah perdengarkan Kalam-Nya kepadanya (menghisabnya) pada hari kiamat, tidak ada penterjemah antara dia dengan Allah". (HR. al-Bukhari). Allah akan menghisab seluruh hamba-hamba-Nya tersebut dalam waktu yang sangat cepat. Peristiwa hisab adalah salah satu dari beberapa peristiwa kiamat; yang keseluruhan kejadian kiamat dalam hitungan kita adalah 50.000 tahun. Seandainya Allah menghisab mereka dengan suara, susunan huruf-huruf, dan dengan bahasa maka Allah akan membutuhkan waktu beratus-ratus ribu tahun hanya untuk menyelesaikan peristiwa hisab saja. Oleh karena makhluk Allah ini sangat banyak. Jumlah kaum Ya'juj dan Ma'juj saja dalam satu pendapat sebanyak 100 kali lipat dibanding jumlah seluruh manusia. Bahkan dalam satu riwayat disebutkan jumlah mereka 1000 kali lipat dari jumlah manusia. Ditambah lagi bangsa jin; yang sebagian mereka hidup hingga ribuan tahun. Manusia sendiri, sebelum umat Nabi Muhammad ada yang mencapai umurnya hingga 2000 tahun, ada yang berumur hingga 1000 tahun, dan ada pula yang hanya 100 tahun. Kelak mereka semua akan dihisab, bukan hanya dalam urusan perkataan atau ucapan saja, tapi juga menyangkut segala perbuatan dan keyakinan-keyakinan mereka. Seandainya Kalam Allah berupa suara, huruf, dan bahasa maka dalam menghisab semua makhluk tersebut Allah akan membutuhkan kepada waktu yang sangat panjang. Karena dalam penggunaan huruf-huruf dan bahasa jelas membutuhkan kepada waktu. Huruf berganti huruf, kemudian kata menyusul kata, dan demikian seterusnya. Dan bila demikian maka maka berarti Allah bukan sebagai *Asra' al-Hasibin* (Penghisab yang

---

[87] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab at-Tauhid,* bab tentang firman Allah: *"Wujuhun yauma idzin nazhirah"* (QS. al-Qiyamah: 22)

paling cepat), tapi sebaliknya; *Abtha' al-Hasibin* (Penghisab yang paling lambat). Tentunya hal ini mustahil bagi Allah.

Penyimpangan Al-Albani Dari Ahlussunnah Wal Jama'ah Dalam Masalah Takwil

Al-Albani menyerang (menyesatkan) ulama Khalaf dan para ulama Salaf yang telah memberlakukan takwil terhadap ayat-ayat dan Hadits-Hadits *mutasyabihat*. Al-Albani berkata[88]:

ونحن نعتقد أن كثيرًا من المؤولة ليسوا زنادقة، لكن في الحقيقة أنهم يقولون قولة الزنادقة .اهـ

"Kita meyakini bahwa kebanyakan mereka yang memberlakukan takwil bukanlah orang-orang *zindiq* (kafir), namun sesungguhnya mereka telah berkata-kata dengan perkataan orang-orang zindiq". Al-Bani juga berkata[89]:

التأويل هو عين التعطيل .اهـ

"Memberlakukan takwil itu adalah hekekat *ta'thil* (pengingkaran)". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya para ulama Salaf dan ulama Khalaf telah memberlakukan takwil. Maka sebenarnya al-Albani tidak bersama ulama Salaf juga tidak bersama ulama Khalaf. Dengan demikian maka seakan al-Albani telah mengumumkan dirinya sendiri telah keluar dari ajaran agama ini. Padahal, bukankah dia sendiri dan kelompoknya [yaitu Wahhabiyyah] telah memberlakukan takwil terhadap firman Allah: *"Fa-ainama tuwallu fa tsamma wajhullah"* (QS. al-Baqarah: 115)?! Ayat ini makna zahirnya seakan menetapkan bahwa Allah berada di semua penjuru bumi, sehingga seorang yang shalat menghadap kemanapun ia dalam shalatnya tersebut maka ia telah menghadap Dzat Allah. Tentu makna yang benar ayat ini bukan dalam pengertian zahir tersebut. Anda katakan [pula] kepada al-Albani dan kelompoknya [Wahhabiyyah]; Bukankah engkau [dan kelompokmu; Wahhabiyyah] mentakwil firman Allah tentang perkataan Nabi Ibrahim: *"Inni Dzahibun Ila Rabbi"* (QS. ash-Shafat: 99)?! [Makna zahirnya mengatakan; Aku (Ibrahim) pergi kepada Tuhan-ku]. Bukankah konteks ayat tersebut bahwa Nabi Ibrahim yang berada di Irak hendak pergi ke Palestina?! [Apakah itu

---

[88] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 522-523), lihat pula karyanya berjudul *Mukhtashar al-'Uluw*, (h. 23), dan halaman selanjutnya.

[89] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 523)

artinya Allah ada di Pelstina?! Tentu tidak]. Bukankah kalian telah mentakwil ayat ini dan kalian tidak mengambil makna zahirnya?! Kemudian, apa yang adakan dikatakan oleh al-Albani [dan para pengikutnya] tentang Hadits Nabi yang zahirnya mengatakan seakan seorang yang bersedekah maka tangannya berada di arah atas tangan Allah?! Bukankah kalian memberlakukan takwil dalam memahami Hadits ini?! redaksi Hadits tersebut adalah riwayat Muslim dalam kitab *Shahih*[90], mengatakan:

ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن (رواه مسلم)[91]

Makna zahir Hadits ini seakan mengatakan bahwa seorang yang bersedekah maka sedekahnya jatuh pada tangan Allah, sehingga tangan orang yang bersedekah tersebut di atas tangan Allah, oleh karena Allah menerima sedekah orang tersebut [yang seakan berada di arah bawahnya]. [Sekali lagi] Anda katakan kepada al-Albani dan para pecintanya; apakah kalian memahami Hadits ini dalam pengertian zahirnya itu ataukah kalian memahamainya dengan takwil?! [Tentu, mereka mamahaminya dengan takwil. Lantas, mengapa al-Albani ini dan pengikutnya; yaitu orang-orang Wahhabi itu mengingkari takwil?!]

Jika mereka berkata: Hadits [semacam ini] dan ayat-ayat yang zahirnya [seakan] memberikan paham Allah bertempat dan berada pada arah yang bukan arah atas maka itu semua mesti ditakwil, adapun teks yang zahirnya menetapkan Allah berada di arah atas maka itu tidak boleh ditakwil; maka Ahlul Haq [Ahlussunnah Wal Jama'ah] menjawab: "Pendapat demikian itu adalah "pemahaman *se-enak perut*" (*tahakkum*; yaitu pendapat tanpa dalil). Karena sesungguhnya, telah tetap adanya argumen logis dan dalil-dalil naqli dalam kemestian memberlakukan takwil dalam memahami teks-teks semacam itu, karena bila tidak dipahami dengan takwil maka teks-teks tersebut akan saling bertentangan satu dengan lainnya dan menyalahi firman Allah: *"Laisa Kamitslihi syai'"* (QS. asy-Syura: 11) [Dia Allah tidak menyerupai suatu apapun]. Padahal Al-Qur'an disucikan dari adanya kontradiksi satu ayat dengan lainnya. Sesungguhnya, pangkal kesesatan mereka (golongan

---

[90] *Shahih Muslim, Kitab az-Zakat,* Bab tentang diterimanya sedekah dari usaha yang baik.

[91] Kata *thayyib* yang dimaksud dalam Hadits ini adalah sesuatu yang halal. *Al-Hafizh* an-Nawawi dalam menjelaskan Hadits ini berkata: "Telah berkata al-Maziri: Telah kita sebutkan (jelaskan) mustahil atas Allah anggota-anggota badan, adapun Hadits ini dan semacamnya adalah sebagai bentuk ungkapan kebiasaan dalam pembicaraan mereka (orang-orang Arab) untuk tujuan memberikan pemahaman, demikian itu untuk mengungkapkan bahwa sedekah tersebut benar-benar diterima dan dilipatgandakan pahalanya dengan berkembang". *Syarh Shahih Muslim* (7/98).

Musyabbihah, Wahhabiyyah sekarang) adalah bahwa mereka tidak beriman dengan adanya "Sesuatu Yang *Maujud* [Yang Ada]" kecuali sesuatu tersebut [menurut mereka] mestilah memiliki arah dan tempat, serta memiliki bentuk dan ukuran. Orang-orang semacam mereka ini bagaimana mungkin dikatakan mengenal Allah sementara keyakinan mereka rusak seperti itu?!

Adapun Ahlussunnah Wal Jama'ah maka mereka telah memberlakukan takwil dalam memahami semua teks-teks *mutasyabihat* tersebut. Mereka memahami teks-teks tersebut sejalan dengan makna firman Allah: *"Dia Allah tidak menyerupai suatu apapun"* (QS. asy-Syura: 11), [yang merupakan ayat *muhkamat*]. Ahlussunnah menetapkan bahwa teks-teks yang zahirnya seakan Allah bertempat di arah atas dan teks-teks yang zahirnya seakan Allah berada di arah bawah semua itu wajib dipahami bukan dalam makna zahirnya, teapi dengan dikembalikan kepada kandungan makna ayat *muhkamat*, firman Allah: *"Dia Allah tidak menyerupai suatu apapun"* (QS. asy-Syura: 11). Kemudian, dalam sebuah Hadits, Rasulullah bersabda[92]: *"Dia (Allah) ada [tanpa permulaan], dan belum ada suatu apapun selain-Nya"*, Hadits ini memberikan pemahaman bahwa Allah ada tanpa tempat dan dan tanpa arah, [oleh karena tempat dan arah adalah ciptaan Allah, dan Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah sebelum diciptakannya tempat dan arah]. Dengan demikian nyatalah, pemahaman al-Albani dan para mengikutnya adalah pemahaman *"se-enak perut" (tahakkum).* Sesungguhnya, metode Ahlussunnah Wal Jama'ah adalah manhaj yang moderat. Sedikitpun mereka tidak berlaku *ta'thil* (mengingkari teks). Sebaliknya, justru al-Albani dan para pengikutnya yang berlaku *ta'thil*, karena mereka beriman dengan sebagian teks-teks Al-Qur'an dan Hadits, namun sebagian teks-teks lainnya mereka singkirkan, mereka letakan di belakang punggung mereka, seakan mereka tidak pernah mendengarnya atau tidak pernah melihatnya.

Kesimpulannya, teks-teks *mutasyabihat* dalam Al-Qur'an dan dalam Hadits-Hadits Nabi ada dua macam. Sebagian ada memberikan kesan seakan Allah bertempat di arah atas, seakan memiliki anggota-anggota badan, bergerak dan diam. Sebagian lainnya ada yang memberikan kesan seakan Allah berada di arah bawah. Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam memahami dua macam teks *mutasyabihat* seperti itu adalah dengan mengembalikannya kepada pemahaman ayat *muhkamat*, seperti firman Allah: *"Dia Allah tidak menyerupai suatu apapun"* (QS. asy-Syura: 11), dan firman-Nya: "Dan tidak

---

[92] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Kitab tentang permulaan makhluk, bab tentang firman Allah: *"Wa huwa al-ladzi yabda'u al-khalq tsumma yu'iduh"* (QS. ar-Rum: 27)

ada keserupaan bagi-Nya dengan siapapun" (QS. al-Ikhlash: 4). Metode ini adalah pengamalan terhadap firman-Nya dalam QS. Ali 'Imran: 7 bahwa ayat-ayat *muhkamat* adalah induk (rujukan) Al-Qur'an, sehingga dalam memahami ayat-ayat *mutasyabihat* mesti merujuk kepadanya. Allah berfirman: *"Dialah (Allah) yang telah menurunkan atasmu (wahai Muhammad) Al-Kitab (Al-Qur'an), dari [terdapat] ayat-ayat muhkamat yang itu semua adalah induk (rujukan) Al-Qur'an, dan lainnya adalah ayat-ayat mutasyabihat"* (QS. Ali 'Imran: 7). Oleh karena ayat-ayat *muhkamat* sebagai induk Al-Qur'an maka metode Ahlussunnah Wal Jama'ah dalam memahami ayat-ayat *mutasyabihat* tersebut di atas adalah dengan mengembalikannya kepada ayat-ayat *muhkamat* tersebut.

Sementara al-Albani dan para mengikutnya, yaitu golongan Musyabbihah (Wahhabiyyah) mereka memahami sebagian teks-teks *mutasyabihat* dalam makna zahirnya [seperti menetapkan tempat dan arah atas bagi Allah], sementara sebagian teks-teks *mutasyabihat* lainnya tidak dipahami dalam makna zahirnya. Sehingga, seakan mereka beriman dengan sebagian dan inkar terhadap sebagian lainnya. Mereka mengambil sebagaiannya, dan membuang sebagian lainya. [Sama persis dengan orang-orang Yahudi yang difirmankan oleh Allah: *"Adakah kalian beriman dengan sebagian Al-Qur'an dan kufur dengan sebagian lainnya"* (QS. al-Baqarah: 85)]. Padahal semua kandungan Al-Qur'an adalah kebenaran yang wajib diimani seutuhnya. Kemudian, mereka [golongan Musyabbihah] tersebut juga [berarti] menjadikan Allah tersusun dari bagian-bagian dan anggota-anggota badan, serta memiliki bentuk dan ukuran karena mereka memahami teks-teks *mutasyabihat* dalam makna zahirnya, yang dengan demikian maka mereka telah menjadikan Allah memiliki banyak keserupaan. Seluruh ciptaan Allah ini memiliki bentuk dan ukuran, Allah berfirman: *"Dan setiap sesuatu bagi Allah [dicitakan oleh-Nya] dengan ukuran"* (QS. ar-Ra'ad: 8). Maka ketika mereka menetapkan bentuk dan ukuran bagi Allah berarti mereka menetapkan seluruh ciptaan Allah ini serupa dengan-Nya, karena sama-sama memiliki bentuk dan ukuran.

Alam ini, yaitu segala sesuatu selain Allah adalah benda-benda yang memiliki bentuk dan ukuran. Baik benda katsif, yaitu benda yang dapat disentuh dengan tangan [seperti manusia, bumi, langit dan lainnya], atau benda lathif, yaitu benda yang tidak dapat disentuh dengan tangan [seperti cahaya, kegelapan, ruh dan lainnya], semua itu memiliki bentuk dan ukurannya masing-masing. Ini artinya, di atas pendapat golongan Musyabbihah (Wahhabiyyah) yang menetapkan Allah memiliki bentuk dan ukuran maka berarti Allah serupa dengan setiap makhluk-Nya. 'Arsy memiliki

bentuk dan ukuran seperti yang diketahui oleh Allah, matahari juga memiliki bentuk dan ukuran, cahaya memiliki bentuk dan ukuran, kegelapan memiliki bentuk dan ukuran, dan demikian seterusnya. Kemudian mereka, golongan Musyabbihah berkata Allah seukuran ‘Arsy. Sebagaian mereka lainnya berkata Allah tidak sama persis dengan ukuran ‘Arsy, tetapi lebih kecil dari ukuran ‘Arsy. Jelas, ini adalah keyakinan sesat dari golongan ekstrim dan sempalan. Mereka adalah kelompok kecil yang jumlahnya tidak seberapa. Sementara Ahlussunnah Wal Jama’ah adalah kelompok mayoritas umat Islam dengan jumlah ratus juta orang, yang mereka itu adalah golongan Asy’ariyyah Maturidiyyah.

Ayat *muhkamat* adalah ayat-ayat yang tidak mengandung makna takwil. Dalam tinjauan asal bahasa ayat-ayat *muhkamat* ini hanya mengandung satu makna saja. Dapat pula dikatakan bahwa ayat *muhkamat* adalah ayat yang telah diketahui makna tujuannya, seperti firman Allah:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ (الشورى: ١١)

“Dia Allah tidak menyerupai segala suatu apapun” (QS. asy-Syura: 11). Juga firman Allah:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد (الإخلاص: ٤)

“Dia Allah tidak ada suatu apapun yang menyerupainya”. (QS. al-Ikhlash: 4), atau firman Allah:

هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (مريم : ٦٥)

“Adakah engkau mengetahui adanya keserupaan bagi-Nya?! (Artinya tidak ada suatu apapun yang menyerupai Allah)”. (QS. Maryam: 65).

Adapun ayat *mutasyabihat* adalah ayat-ayat yang belum jelas kandungan maknanya. Atau ayat-ayat yang mengandung pemaknaan yang sangat banyak sekali, yang membutuhkan kepada pemikiran dalam memahaminya sesuai dengan makna yang layak baginya. Seperti firman Allah:

الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥)

Firman Allah: *“Wa al-Raskhûn Fi al-‘Ilm”* dalam QS. Ali ’Imran: 7 di atas kedudukannya dalam tata bahasa bisa jadi sebagai *mubtada’* (awal pembicaraan), dapat pula ia sebagai *‘athf* (bersambung) kepada kata “Allah” yang telah tersebut sebelumnya.

Dalam pengertian *mubtada’* maka yang dimaksud dengan *mutasyabih* adalah perkara-perkara yang disembunyikan pengetahuannya

oleh Allah atas semua makhluk; seperti peristiwa kapan terjadi kiamat, peristiwa kapan keluarnya Dajjal, dan lain sebaginya. Perkara-perkara semacam ini tidak ada seorangpun yang mengetahuinya kecuali Allah saja.

Kemudian jika dimaksud dalam pengertian *'athf* maka yang dimaksud dengan *mutasyabih* adalah ayat-ayat yang belum jelas kandungan maknanya, atau ayat-ayat yang secara bahasa mengandung pemaknaan yang banyak sekali dan membutuhkan kepada pemikiran dalam memahaminya sesuai dengan makna yang layak baginya, seperti firman Allah dalam QS. Thaha:5 tersebut di atas.

Dengan demikian, menurut pendapat dalam pengertian *'athf* ini, maka orang-orang yang kuat dalam ilmu *(ar-Rasikhûn Fi al-'Ilm)* adalah orang-orang yang dikecualikan. Maka makna ayat tersebut ialah: "Tidak ada yang mengetahui ayat-ayat *mutasyabihat* tersebut kecuali Allah dan orang-orang yang kuat dalam ilmu". Di antara yang membenarkan pendapat ke dua ini adalah sebuah riwayat dari *al-Imam* Mujahid dari sahabat Abdullah ibn Abbas bahwa ia (Abdullah ibn Abbas) berkata: "Saya adalah termasuk orang-orang yang kuat dalam ilmu *(Ana Min ar-Rasikhîn Fi al-'Ilm)*"[93].

Salah seorang teolog Ahlussunnah terkemuka; *al-Imam* Abu Nashr al-Qusyairi dalam *al-Tadzkirah al-Syarqiyyah* menuliskan sebagai berikut[94]: "Adapun firman Allah: *"Wa Ma Ya'lamu Ta'wîlahu Illallah" (QS. Ali 'Imran: 7)*, yang dimaksud dengan ayat ini adalah peristiwa kiamat, karena mulanya ada beberapa orang musyrik datang kepada Rasulullah mereka bertanya tentang kapan kejadian kiamat tersebut. Dengan demikian yang dimaksud *mutasyabih* adalah tentang perkara-perkara yang gaib, di mana perkara-perkara itu semua tidak ada yang mengetahui kepastian kejadiannya kecuali Allah. Karena itu Allah berfirman:

هَلْ يَنْظُرُوْنَ إِلاَّ تَأْوِيْلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيْلُهُ (الأعراف: ٥٣)

"Tidakah mereka menunggu kecuali takwilnya, di hari akan datang takwilnya" (QS al-'Araf: 53). Yang dimaksud dengan ayat ini adalah bahwa mereka tidak menunggu suatu apapun kecuali menunggu datangnya kiamat. Sebab bagaimana mungkin dikatakan bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat hal-hal yang tidak dipahami kecuali oleh Allah saja. Karena bila demikian maka sama saja dengan menghinakan kenabian, juga menghinakan Rasulullah; dengan mengatakan bahwa ia tidak mengetahui makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an tentang sifat-sifat Allah. Dan bila demikian sama saja

---

[93] *Ad-Durr al-Mantsur,* (2/152), *Zad al-Masir,* (1/354).

[94] Lihat *al-Hafizh* Murtadla al-Zabidi dalam *Ithaf al-Sadah al-Muttaqin* (2/110)

dengan mengatakan bahwa Rasulullah menyeru manusia kepada ketuhanan Allah yang ia sendiri tidak mengetahui sifat-sifat-Nya. Padahal bukankah Allah telah berfirman:

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِيْن (الشعراء: ١٩٥)

“(Al-Qur’an) dengan bahasa Arab yang jelas”. (QS. asy-Syu’ara: 195). Bila dikatakan bahwa Rasulullah tidak mengetahui kandungan Al-Qur’an itu sendiri maka berarti firman Allah QS. asy-Syu’ara: 195 tersebut adalah bohong belaka. Bila Rasullah tidak mengetahui takwil-takwil Al-Qur’an lantas di manakah kebenaran ayat QS. asy-Syu’ara: 195 ini?! Secara nyata disebutkan dalam ayat ini bahwa Al-Qur’an mempergunakan bahasa Arab yang jelas, maka bagaimana mungkin bila kemudian seorang yang berasal Arab sendiri (Rasulullah) tidak mengetahuinya?! Maka itu, mereka yang mengatakan bahwa takwil Al-Qur’an hanya diketahui oleh Allah saja tidak lain hanya sebagai pendustaan mereka terhadap Allah. Kemudian, seperti yang sudah diketahui bahwa Rasulullah menyeru manusia untuk menyembah kepada Allah, artinya bila dalam apa yang beliau serukan tersebut terdapat hal-hal yang takwilnya hanya diketahui oleh Allah saja, maka kaumnya akan berkata: “Terangkan terlebih dahulu siapakah yang engkau serukan untuk kami sembah itu? Dan apakah maksud dari perkara-perkara yang engkau katakan tersebut?”. Karena sesungguhnya keimanan terhadap sesuatu tidak akan pernah timbul jika sesuatu tersebut tidak dikenal. Artinya, berpendapat bahwa Rasulullah menyeru menusia kepada menyembah sesuatu yang sifat-sifat sesuatu tersebut tidak dikenal adalah kebatilan yang sangat nyata. Perkara semacam ini tidak akan pernah terbayang bagi seorang yang benar-benar muslim. Karena sesungguhnya tidak mengetahui sifat-sifat sesuatu mengharuskan adanya ketidaktahuan terhadap sesuatu itu sendiri. Kesimpulannya, bahwa seorang yang memiliki akal sehat sedikit saja akan dapat menyimpulkan bahwa mereka yang berkata: *“Istiwa’* adalah sifat Dzat Allah yang tidak diketahui maknanya, *Yad* adalah sifat Dzat Allah yang tidak diketahui maknanya, *Qadam* adalah sifat Dzat Allah yang tidak diketahui maknanya”; adalah pernyataan yang menyesatkan yang dilatarbelakangi untuk tujuan menetapkan sifat-sifat benda *(takyîf)* dan penetapan adanya keserupaan *(tasybîh)* bagi Allah, juga pernyataan yang mengundang kepada kebodohan. (Artinya, hakekat orang yang berkata demikian adalah seorang Musyabbih). Dengan demikian menjadi jelas bagi seorang yang berakal bahwa pernyataan semacam itu adalah kesesatan belaka. Dan sebenarnya mereka yang mengingkari takwil; pengingkaran mereka hanya dalam masalah sifat-sifat Allah saja, sementara dalam beberapa ayat lainnya mereka juga mempergunakan metode takwil. Itu berarti mereka mengambil

pemahaman ini hanya didasarkan kepada hawa nafsu belaka. Jika mereka benar-benar menolak segala macam bentuk takwil maka berarti mereka telah menolak syari'at dan ilmu-ilmunya secara keseluruhan. Karena tidak ada teks apapun, walau hanya satu ayat atau Hadits Nabi, kecuali semua itu membutuhkan kepada takwil dan pemikiran akal, kecuali pada ayat yang *mu<u>h</u>kam*, seperti pada firman-Nya:

وَخَلَقَ كُلّ شَىءٍ وَهُوَ بِكُلّ شَىءٍ عَلِيْمٌ (الأنعام: ١٠١)

"Dia Allah pencipta segala sesuatu, dan Dia Allah terhadap segala sesuatu Maha Mengetahui". (QS. al-An'am: 101). Karena memang sesungguhnya seluruh teks syari'at pasti membutuhkan kepada takwil, sebagaima hal tersebut telah disepakati oleh orang-orang yang berakal, kecuali mereka orang-orang *mul<u>h</u>id* yang memendam kesesatan yang bertujuan menafikan syari'at; mereka berpendapat bahwa mempergunakan takwil sama saja dengan mengingkari teks-teks syari'at, padahal justru sebaliknya merekalah yang sesat. Kemudian jika mereka berkata: "Takwil hanya boleh diberlakukan dalam beberapa teks syari'at saja, adapun dalam sifat-sifat Allah tidak boleh dipakai". Kita katakan kepada mereka: Berpendapat semacam ini berarti sama saja dengan mengatakan bahwa segala perkara yang tidak terkait dengan Allah wajib diketahui, sementara perkara yang terkait dengan Allah wajib dijauhi. Tentunya pendapat semacam ini tidak akan diterima oleh seorang muslim siapapun dia. Sebenarnya, mereka yang mengingkari takwil adalah orang-orang yang memendam keyakinan *tasybih*, hanya saja mereka sembunyikan keyakinan buruk tersebut dalam hati mereka, lalu untuk mengelabui orang-orang awam mereka berkata: "Allah punya tangan tapi tidak seperti tangan kita, Dia punya kaki tapi tidak seperti kaki kita, Dia besemayam dengan Dzat-Nya di atas 'Arsy tapi tidak seperti yang seperti kita bayangkan, dan seterusnya". Seorang yang kritis dan teliti, akan mengatakan bahwa pernyataan semacam itu membutuhkan kepada penjelasan. Bahwa mereka yang mengatakan: "Kita harus memberlakukan teks-teks tersebut sesuai makna zahirnya, dan teks-teks tersebut tidak diketahui maknanya", adalah pernyataan yang saling bertentangan. Karena jika teks-teks *mutasyabihat* tersebut diberlakukan sesuai makna zhahirnya, maka makna zahir dari kata *"Saq"* dalam firman Allah:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ (القلم: ٤٢)

adalah betis; yaitu salah satu anggota badan yang tersusun dari kulit, daging, tulang, urat, dan sumsum. Jika makna zahir anggota badan ini dipegangteguh dan diambil untuk memahami kandungan ayat QS. al-Qalam: 42 tersebut maka jelas itu adalah kekufuran. Kemudian jika makna zahir anggota badan

ini tidak diambil, lantas apakah pernyataan mereka: “Kita harus memberlakukan teks-teks *mutasyabihat* sesuai makna zahirnya”?! Bukankah mereka tahu bahwa Allah maha suci dari anggota zahir semacam itu?! Artinya, secara tidak sadar jika mereka tidak memberlakukan pengertian anggota badan tersebut maka sebenarnya mereka telah meninggalkan makna zahir teks (melakukan takwil). Dengan demikian, mereka telah membatalkan pernyataan mereka sendiri bahwa kita harus mengambil makna-makna zahir teks. Kemudian jika musuh tersebut berkata: ”Makna-makna zahir yang disebutkan dalam teks-teks *mutasyabihat* tersebut tidak memiliki makna”, kita jawab: Jika demikian maka berarti teks-teks tersebut adalah sia-sia belaka, lalu untuk apakah teks-teks tersebut disampaikan kepada kita jika tidak memiliki makna?! Tentunya kesia-siaan teks semacam itu adalah sesuatu yang mustahil, karena dalam penggunaan bahasa Arab terdapat banyak kelonggaran dalam memahami sebuah teks, dan tentunya orang-orang Arab sendiri pasti dapat memahami suatu teks, baik tujuan maupun maksud-maksudnya. Dengan demikian, sebenarnya seorang yang anti terhadap takwil maka dia adalah orang yang sama sekali tidak mengerti bahasa Arab, karena siapapun yang benar-benar paham bahasa Arab maka ia akan memiliki kemudahan untuk mengungkap kebenaran yang terkandung dalam teks-teks *mutasyabihat* tersebut. Lebih dari pada itu semua, ada satu pendapat menyebutkan bahwa dalam firman Allah QS. Ali ‘Imran: 7 di atas dengan sangat jelas menyebutkan bahwa orang-orang yang kuat dalam ilmu *(ar-Rasikhûn Fi al-’Ilm)* adalah orang-orang yang mengetahui takwil teks-teks *mutasyabihat*. Dan orang-orang yang kuat dalam ilmu ini adalah mereka yang berkata: “Kami beriman dengannya”. Karena sesungguhnya keimanan terhadap sesuatu hanya tumbuh setelah sesuatu tersebut diketahui secara pasti. Adapun terhadap sesuatu yang tidak diketahui maka keimanan kepadanya tidak akan pernah tumbuh. Dan karenanya sahabat Abdullah ibn Abbas berkata: “Aku termasuk orang-orang yang kuat dalam ilmu”. [Demikian tulisan *al-Imam* Abu Nashr al-Qusyari].

Dari tulisan *al-Imam* Abu Nashr al-Qusyari ini menjadi jelas bagi kita bahwa mereka yang mengatakan takwil tidak boleh diberlakukan dalam teks-teks *mutasyabihat* adalah sebuah kesesatan dan kebodohan belaka. Pendapat ini jelas tertolak dengan sabda Rasulullah dalam doa beliau bagi sahabat Abdullah ibn Abbas, Rasulullah berkata:

اللّهُمّ عَلِّمْهُ الْحِكْمَةَ وَتَأْوِيْلَ الْكِتَاب (رَوَاه ابْنُ مَاجَه)

“Ya Allah ajarilah ia akan hikmah dan takwil Al-Qur’an” (HR. Ibn Majah dan lainnya)[95].

Kemudian *al-Imam al-Hafizh* Ibnul Jawzi, salah seorang ahli fiqih terkemuka dalam madzhab Hanbali, sangat menentang keras terhadap mereka yang anti takwil. Dalam karya beliau berjudul *al-Majalis*, dengan sangat panjang lebar Ibnul Jawzi menyerang habis mereka yang anti terhadap takwil tersebut. Di antara yang dituliskan beliau adalah sebagai berikutBagaimana mungkin dikatakan bahwa ulama Salaf tidak memakai : ”[96] metode takwil, padahal telah jelas dalam riwayat yang shahih bahwa suatu ketika Rasulullah disediakan air wudlu baginya oleh sahabat ’Abdullah ibn ’Abbas, Rasulullah berkata: *“Siapakah yang telah melakukan ini?”*. Ibnu ’Abbas menjawab: *“Aku wahai Rasulullah”*. Kemudian Rasulullah mendoakannya, berkata: *“Ya Allah berilah ia pemahaman akan ilmu agama dan ajarilah ia akan takwil”*. Doa Rasulullah ini tidak terlepas dari dua kemungkinan. Kemungkinan pertama; untuk mendoakan kebaikan bagi Ibnu ’Abbas, atau kemungkinan kedua; untuk mendoakan keburukan baginya. Tentu anda harus mengatakan bahwa doa Rasulullah tersebut adalah demi kebaikan bagi Ibnu ’Abbas, bukan keburukan. Seandainya takwil adalah sesuatu yang tercela maka berarti doa Rasulullah tersebut merupakan doa demi keburukan bagi Ibnu ’Abbas. Kemudian dari pada itu saya katakan: Doa Rasulullah itu doa yang diterima *(mustajab)* atau tidak? Jika anda mengatakan bahwa doa Rasulullah adalah doa *mustajab*, maka berarti anda telah mengingkari pendapat anda sendiri dalam mengingkari takwil. Dan dengan demikian menjadi terbantahkan pendapat mereka yang mengatakan bahwa ulama Salaf tidak memakai metode takwil dalam memahami teks-teks *mutasyabihat*. Padahal Allah sendiri telah berfirman: *“Dan tidaklah mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang kuat dalam ilmu; yaitu mereka yang mengatakan: Kami beriman dengannya”* (QS. Ali ‘Imran: 7). Karenanya dalam Al-Qur’an firman Allah: *“Alif Lam Mîm”* (QS. al-Baqarah: 1), dalam salah salah satu takwilnya ialah: *”Ana Allah A’lam”* (Aku Allah yang lebih mengetahui). Lalu dengan ayat: *“Kaf Ha Ya ‘Ain Shad”* (QS. Maryam: 1) dalam salah satu takwilnya disebutkan: “*Kaf* dari kata *al-Kafî* (Yang Maha mencukupi), *Ha* dari kata *al-Hadî* (Maha Pemberi petunjuk), *Ya* dari kata *al-Hakîm* (Yang Maha Bijaksana), *‘Ain* dari kata *al-’Alîm* (Yang Maha Mengetahi), *Shad* dari kata *Shadiq* (Yang Maha Benar). Dan berbagai takwil teks-teks

[95] Sebagaimana telah di-*takhrij* oleh Ibn Majah dalam kitab *Sunan* pada *Muqaddimah*-nya dalam penjelasan keutamaan sahabat ’Abdullah ibn ’Abbas.

[96] Ibnul Jawzi, *Kitab al-Majalis*, (h. 13)

mutasyabihat lainnya". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnul Jawzi dalam *Kitab al-Majalis*].

(Faedah Penting): Dalam QS. Ali 'Imran: 7 tersebut di atas terdapat dua bacaan. Pertama; dengan bacaan *waqf* (berhenti) pada *Lafzh al-Jalalah* "Allah" dan menjadikan kata *"ar-Rasikhûn"* sebagai *mubtada'* (awal pembicaraan). Kedua; dengan menjadikan kata *"ar-Rasikhûn"* sebagai *'athf* (bersambung) kepada *Lafzh al-Jalalah* "Allah". Dalam bacaan pertama; yaitu *waqf* pada *Lafzh al-Jalalah* "Allah" maka makna yang dimaksud adalah perkara-perkara yang gaib yang dirahasiahkan oleh Allah atas para makluk-Nya, seperti kapan terjadinya peristiwa kiamat dan lain sebagianya. Adapun dalam bacaan kedua; yaitu dengan menjadikan kata *"ar-Rasikhûn"* sebagai *'athf* kepada *Lafzh al-Jalalah* "Allah" maka makna yang dimaksud adalah bahwa takwil dari ayat-ayat *mutasyabihat* selain diketahui oleh Allah, juga diketahui oleh orang-orang yang kuat dalam ilmu *(ar-Rasikhûn Fi al-'Ilm)*. Dengan penjelasan ini maka kandungan QS. Ali 'Imran: 7 di atas menjadi sangat jelas, dan hilanglah segala pemahaman yang rancu. Ini sebagai dalil kuat bahwa metode takwil *tafshîliy* adalah sebagai cara dalam memahami ayat-ayat *mutasyabihat*, seperti takwil kata *"Ain"* dalam firman Allah: *"Wa li Tushna'a 'Ala 'Ainî" (QS. Thaha: 39)*, bahwa yang dimasud dengan kata *"Ain"* dalam ayat ini adalah "Pemeliharaan" *(al-H̲ifzh)*.

Ketetapan Takwil *Tafshîliy* Dari Para Ulama Salaf

Takwil *tafshîliy* sekalipun sering diberlakukan oleh umumnya ulama Khalaf, namun demikian banyak pula dari ulama Salaf yang memberlakukan metode tersebut. Bahkan metode takwil *tafshîliy* ini dipakai oleh para ulama Salaf terkemuka, seperti *al-Imam* Abdullah ibn Abbas dari kalangan sahabat Rasulullah, *al-Imam* Mujahid (murid Abdullah Ibn Abbas) dari kalangan tabi'in, termasuk *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal dan *al-Imam* al-Bukhari dari golongan yang datang sesudah mereka.

Adapun takwil *tafshîliy* dari sahabat Abdullah ibn Abbas adalah seperti yang telah disebutkan *al-Imam al-H̲afizh* ibn Hajar dalam kitab *Fath̲ al-Bari Syarh̲ Shah̲îh̲ al-Bukhari*, sebagai berikut: "Adapun kata *"as-Saq"*, telah diriwayatkan dari Abdullah ibn Abbas dalam takwil firman Allah:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ (القلم: ٤٢)

bahwa yang dimaksud dengan kata *"as-Saq"* dalam ayat ini adalah "Perkara yang dahsyat". Artinya di hari tersebut akan dibukakan segala perkara dan urusan yang sulit dan dahsyat. Karenanya dalam bahasa Arab seringkali

dipakai pernyataan *"Qamat al-Harb 'Ala as-Saq..."*, artinya peperangan terjadi dengan sangat dahsyat. Kemudian dalam sebuah sya'ir dikatakan:

قَدْ سَنَّ أَصْحَابُكَ ضَرْبَ الأَعْنَاقِ * وَقَامَتِ الْحَرْبُ بِنَا عَلَى سَاقِ

"Sahabat-sahabatmu telah melakukan pukulan-pukulan di atas tengkuk para musuh, dengan adanya kami peperangan terjadi dengan sangat dahsyat".

Sementara itu diriwayatkan dari sahabat Abu Musa al-Asy'ari dalam menafsirkan ayat QS. al-Qalam: 42 tersebut mengatakan bahwa orang-orang mukmin di saat kiamat nanti dibukakan bagi mereka akan cahaya yang agung (pertolongan). *Al-Imam* Ibn Furak berkata: Yang dimaksud dengan ayat tersebut ialah bahwa orang-orang mukmin mendapatkan berbagai karunia dan pertolongan. Al-Muhallab berkata: Yang dimaksud ayat tersebut adalah bahwa orang-orang mukmin mendapatkan rahmat dari Allah, sementara pada saat yang sama orang-orang kafir mendapatkan siksa dari-Nya" [97].

Al-Imam al-Hafizh al-Bayhaqi dalam kitab *al-Asma' Wa ash-Shifat* menuliskan sebagai berikut: "Al-Khaththabi berkata: Tidak sedikit dari beberapa Syaikh yang terperangkap dalam pencarian makna *as-Saq*. Padahal telah ada takwil bagi ayat tersebut dari sahabat Abdullah ibn Abbas bahwa yang dimaksud adalah Allah dengan kekuasaan-Nya membukakan segala urusan yang sulit dari orang-orang mukmin saat itu" [98].

Al-Imam al-Bayhaqi dalam meriwayatkan takwil Ibn Abbas tersebut menyebutkan dua *sanad* untuk itu, dan keduanya berkualitas hasan. Dalam riwayat al-Bayhaqi ini Ibn Abbas berkata: "Jika kalian mendapatkan kesulitan dalam memahami ayat Al-Qur'an maka carilah pemaknaan bahasanya di dalam syair", kemudian beliau menyebutkan syair dalan bentuk *Bahr ar-Rajaz* di atas *"Qad Sanna Ash-habuka..."*. Kemudian al-Khaththabi dalam memaknai "*as-Saq*" dalam sebuah syair-nya mengatakan: *"... Fi Sanah Qad Kusyifat 'An Saqiha"*, artinya terdapat peristiwa pada suatu tahun, di mana pada tahun tersebut segala kesulitan telah dibukakan" .[99]

Adapun takwil dari *al-Imam* Mujahid adalah sebagaimana telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Bayhaqi, sebagai berikut: "Telah mengkabarkan kepada kami Abu Abdillah *al-Hafizh* dan Abu Bakar *al-Qadlî*, keduanya berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu al-Abbas Muhammad ibn Ya'qub, berkata: Mengkabarkan kepada kami al-Hasan ibn Ali ibn Affan,

---

[97] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari Bi Syarh Shahîh al-Bukhari,* (13/428)
[98] Al-Baihaqi, *al-Asma' Wa ash-Shifat*, (h. 345)
[99] Al-Baihaqi, *al-Asma' Wa ash-Shifat*, (h. 345)

berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu Usamah, dari an-Nadlr, dari Mujahid, dalam takwil firman Allah:

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (البقرة: ١١٥)

ia (Mujahid) berkata: "Yang dimaksud dengan *"Wajhullah"* adalah *"Qiblatullah"* (kiblat Allah), maka di manapun engkau berada, baik di barat maupun di timur, engkau tidak menghadapkan mukamu kecuali kepada kiblat Allah tersebut" (Yang dimaksud adalah ketika shalat sunnah di atas binatang tunggangan, ke manapun binatang tunggangan tersebut mengarah maka hal itu bukan masalah) [100].

Adapun takwil dari *al-Imam* Ahmad, juga telah diriwayatkan oleh al-Bayhaqi di dalam pembicaraan biografi *al-Imam* Ahmad sendiri, diriwayatkan dari al-Hakim dari Abu Amr as-Sammak dari Hanbal, bahwa *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal telah mentakwil firman Allah:

وَجَآءَ رَبُّكَ (الفجر: ٢٢)

bahwa yang dimaksud kata *"Ja'a"* bukan berarti Allah datang dari suatu tempat, tapi yang dimaksud adalah datangnya pahala yang dikerjakan dengan ikhlas karena Allah. Tentang kualitas riwayat ini al-Bayhaqi berkata: "Kebenaran *sanad* riwayat ini tidak memiliki cacat sedikitpun", sebagaimana riwayat pernyataan al-Bayhaqi ini telah dikutip oleh Ibn Katsir dalam kitab *Tarîkh*-nya [101].

Dalam riwayat lain yang juga riwayat al-Bayhaqi dari *al-Imam* Ahmad dalam takwil firman Allah QS. al-Fajr: 22 di atas, bahwa *al-Imam* Ahmad berkata: "Yang dimaksud adalah datangnya pahala perbuatan yang dilakukan ikhlas karena Allah". Kemudian al-Bayhaqi berkata: "Kebenaran *sanad* riwayat ini tidak memiliki cacat sedikitpun". Dalam penyebutan biografi *al-Imam* Ahmad, al-Bayhaqi menuliskan sebagai berikut: "Mengkabarkan kepada kami al-Hakim, berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu Amr ibn as-Sammak, berkata: Mengkabarkan kepada kami Hanbal ibn Ishak, berkata: Aku telah mendengar pamanku Abu Abdillah (Ahmad ibn Hanbal) berkata: "Mereka (kaum Mu'tazilah) mengambil dalil dalam perdebatan denganku, --ketika itu di istana *Amîr al-Mu'minîn*--, mereka berkata bahwa di hari kiamat surat al-Baqarah akan datang, demikian pula surat Tabarak akan datang. Aku katakan kepada mereka bahwa yang akan datang itu adalah pahala dari bacaan surat-surat tersebut. Dalam makna firman Allah QS. al-Fajr 22, bukan

---

[100] Al-Baihaqi, *al-Asma' Wa ash-Shifat*, (h. 309)
[101] Ibnu Katsir, *al-Bidayah Wa al-Nihayah,* (10/327)

berarti Allah datang, tapi yang dimaksud adalah datangnya kekuasaan Allah. Karena sesungguhnya kandungan Al-Qur'an itu adalah pelajaran-pelajaran dan nasehat-nasehat"[102].

Kemudian *al-Hafizh* al-Bayhaqi menuliskan: "Dalam peristiwa ini terdapat penjelasan kuat bahwa *al-Imam* Ahmad tidak meyakini makna *"al-Majî'"* (dalam QS. al-Fajr di atas) dalam makna Allah datang dari suatu tempat. Demikian pula beliau tidak meyakini makna "*an-Nuzûl*" pada hak Allah yang (disebutkan dalam Hadits) dalam pengertian turun pindah dari satu tempat ke tempat yang lain seperti pindah dan turunnya benda-benda. Tapi yang dimaksud dari itu semua adalah untuk mengungkapkan dari datangnya tanda-tanda kekuasaan Allah, karena mereka (kaum Mu'tazilah) berpendapat bahwa Al-Qur'an jika benar sebagai Kalam Allah dan merupakan salah satu dari sifat-sifat Dzat-Nya, maka tidak boleh makna *al-Majî'* diartikan dengan datangnya Allah dari suatu tempat ke tampat lain. Oleh karena itu *al-Imam* Ahmad menjawab pendapat kaum Mu'tazilah dengan mengatakan bahwa yang dimaksud adalah datangnya pahala bacaan dari surat-surat Al-Qur'an tersebut. Artinya pahala bacaan Al-Qur'an itulah yang akan datang dan nampak pada saat kiamat itu"[103].

Dari penjelasan di atas terdapat bukti kuat bahwa *al-Imam* Ahmad memaknai ayat-ayat tentang sifat-sifat Allah, juga Hadits-Hadits tentang sifat-sifat Allah, tidak dalam pengertian zahirnya. Karena pengertian zahir teks-teks tersebut seakan Allah ada dengan memiliki tempat dan kemudian berpindah-pindah, juga seakan Allah bergerak, diam, dan turun dari atas ke bawah, padahal jelas ini semua mustahil atas Allah.

Hal ini berbeda dengan pendapat Ibnu Taimiyah dan para pengikutnya (golongan Wahhabiyyah), mereka menetapkan adanya tempat bagi Allah, juga mengatakan bahwa Allah memiliki sifat-sifat tubuh, hanya saja untuk mengelabui orang-orang awam mereka mengungkapkan kata-kata yang seakan bahwa Allah Maha Suci dari itu semua, kadang mereka biasa berkata *"Bila Kayf"* (Sifat-sifat Allah tersebut jangan ditanyakan bagaimana?)", kadang pula mereka berkata *"'Ala Ma Yalîqu Billah"* (Bahwa sifat-sifat tersebut adalah sifat-sifat yang sesuai bagi keagungan Allah).

Kita katakan kepada mereka: "Andaikan *al-Imam* Ahmad berkeyakinan bahwa Allah bergerak, diam, pindah dari satu tempat ke

[102] Lihat *ta'lîq al-Muhaddits* Zahid al-Kautsari terhadap kitab *as-Sayf ash-Shaqîl* karya *al-Imam* Taqiyuddin as-Subki, (h. 120-120)

[103] *as-Sayf ash-Shaqîl* karya *al-Imam* Taqiyuddin as-Subki, (h. 120-120)

tempat yang lain, maka beliau akan memaknai ayat-ayat tersebut dalam makna zahirnya, juga beliau akan akan memahami makna *al-Majî'* dalam makna datang dari suatu tempat atau datang dari arah atas ke arah bawah seperti datangnya para Malaikat. Namun sama sekali *al-Imam* Ahmad tidak mengatakan demikian".

Al-Imam al-Hafizh al-Bayhaqi dalam kitab *al-Asma' Wa ash-Shifat* meriwayatkan dari Abu al-Hasan al-Muqri', sebagai berikut: "Telah mengkhabarkan kepada kami Abu Amr al-Shaffar, berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu Uwanah, berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu al-Hasan al-Maimuni, berkata: Suatu hari aku keluar menuju Abu Abdillah Ahmad ibn Hanbal. Ia (*al-Imam* Ahmad) berkata: "Masuklah". Maka aku masuk ke rumahnya. Aku berkata kepadanya: "Beritakan kepadaku tentang kejadian saat mereka (kaum Mu'tazilah) berdebat denganmu, apakah yang mereka jadikan dalil atasmu?!" Ia berkata: "Mereka berdalil dengan beberapa ayat Al-Qur'an yang mereka takwilkan dan tafsirkan sendiri, mereka berdalil dengan firman Allah:

مَايَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ (الأنبياء: ٢)

"Sesuatu yang datang kepada mereka dari pada al-Dzikr (Al-Qur'an) adalah sesuatu yang baru". (QS. al-Anbiya': 2). Aku katakan kepada mereka bahwa yang dimaksud baru dari Al-Qur'an tersebut adalah proses turunnya kepada kita, bukan Al-Qur'an itu sendiri yang baharu. Aku (al-Bayhaqi) berkata: Takwil *al-Imam* Ahmad ini benar. Di antara bukti kebenaran takwil beliau terhadap ayat QS. al-Anbiya': 2 tersebut adalah sebuah riwayat yang telah mengkabarkannya kepadaku oleh Abu Bakar Muhammad ibn al-Hasan ibn Furak, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Abdullah ibn Ja'far, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Yunus ibn Habib, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Abu Dawud, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Syu'bah dari 'Ashim dari Abi Wa'il dari sahabat Abdullah ibn Mas'ud, berkata: "Suatu saat aku datang kepada Rasulullah, aku mengucapkan salam kepadanya, namun ia tidak menjawab salamku. Maka aku mencari-cari perkara apa yang telah terjadi pada diriku. Kemudian aku berkata kepada Rasulullah: Wahai Rasulullah adakah sesuatu telah terjadi pada diriku? Rasulullah berkata:

إنّ اللهَ عَزّ وَجَلّ يُحْدِثُ مِنْ أمْرِهِ مَا شَاءَ، وَإنّ مِمّا أُحْدِثَ ألاّ تُكَلِّمُوْا فِي الصّلاَة

"Sesungguhnya Allah "membuat sesuatu yang baru" dari segala urusan-Nya bagi nabi-Nya terhadap apapun yang Dia kehendaki. Dan sesungguhnya di antara "yang baru" (artinya yang Dia wahyukan kepadaku) adalah "Janganlah

kalian mengajak berbicara dalam keadaan shalat". (Pentj. Pengertian "yang baru" dalam Hadits ini adalah kejadiannya kepada makhluk Allah, bukan dalam pengertian bahwa Allah memiliki kehendak yang baru)"[104].

Takwil *tafshîliy* semacam ini juga telah datang dari *al-Imam* Malik ibn Anas. *Asy-Syaikh* al-Zurqani telah mengutip riwayat dari Abu Bakar ibn al-Arabi, bahwa *al-Imam* Malik telah mengomentari Hadits: *"Yanzilu Rabbuna..." (Hadîts an-Nuzûl)*, beliau berkata: "*an-Nuzûl* dalam Hadits ini maknanya kembali kepada perbuatan *(Af'al)* Allah, bukan dalam pengertian sifat Dzat-Nya. Dan makna yang dimaksud dari Hadits ini adalah bahwa Allah memerintah beberapa Malaikat-Nya untuk turun dengan membawa perintah dan larangan-Nya. *An-Nuzûl* dalam pengertian turun secara indrawi ini adalah sifat Malaikat yang diperintah oleh Allah.

Dapat pula *an-Nuzûl* dalam pengertian maknawi, yaitu dalam pengertian bahwa Allah telah berkehendak akan suatu kejadian pada makhluk-Nya; yang kejadian perkara pada makhluk-Nya tersebut adalah sesuatu baru. (Adapun sifat berkehendak Allah tidak baru). Artinya, bahwa proses kejadian perkara yang dikehendaki oleh Allah terhadap kejadiannya pada makhluk tersebut dinamakan dengan *an-Nuzûl;* "turun" dari suatu keadaan kepada keadaan yang lain, dan penggunaan bahasa semacam ini adalah termasuk penggunaan bahasa Arab yang benar[105].

Al-Hafizh Ibn Hajar dalam kitab *Syarh Shahîh al-Bukhari* berkata: "Ibn al-Arabi berkata: Diriwayatkan bahwa orang-orang ahli bid'ah menolak Hadits-Hadits tentang sifat-sifat Allah tersebut, sementara para ulama Salaf memakainya, dan sebagain ulama lainnya menerima Hadits tersebut dengan adanya takwil. Pendapat terakhir inilah yang aku pegang. Dalam teks Hadits disebutkan *"Yanzilu"*, *an-Nuzûl* di sini maknanya kembali kepada perbuatan *(Af'al)* Allah, bukan dalam pengertian sifat Dzat-Nya. Dan makna yang dimaksud dari Hadits ini adalah bahwa Allah memerintah beberapa Malaikat-Nya untuk turun dengan membawa perintah dan larangan-Nya.

Makna *an-Nuzûl* dapat bermakna dalam pengertian indrawi; yaitu yang terjadi pada tubuh atau benda-benda, tapi juga dapat bermakna dalam pengertian maknawi. Jika engkau memaknai *an-Nuzûl* tersebut dalam pengertian indrawi maka yang dimaksud adalah para Malaikat yang turun dengan perintah Allah. Dan jika engkau memaknai *an-Nuzûl* dalam

---

[104] Al-Baihaqi, *al-Asma' Wa ash-Shifat,* (h. 235)

[105] Az-Zurqani, *Syarh al-Zurqani 'Ala al-Muwath-tha'*, (2/35). Lihat pula Abu Bakr Ibnul 'Arabi, *Syarh at-Tirmidzi*, (2/236)

pengertian maknawi maka artinya ialah bahwa Allah telah berkehandak akan suatu kejadian pada makhluk, yang kejadian perkara tersebut pada mereka itu baru, artinya proses kejadian perkara dari kehendak Allah yang terjadi pada makhluk tersebut dinamakan dengan *an-Nuzûl* dari suatu keadaan kepada keadaan yang lain. Pengertian semacam ini adalah termasuk penggunaan bahasa Arab yang benar".

Kesimpulannya, dari pernyataan ini Ibnul Arabi telah melakukan takwil terhadap Hadits tersebut dari dua segi. Pertama; mentakwil makna *"Yanzilu"* dalam pengertian bahwa itu adalah Malaikat yang turun karena perintah Allah. Kedua; mentakwil dengan menjadikannya sebagai bentuk *Majaz Isti'arah* (metafor) yang artinya bahwa Allah mengabulkan segala segala doa pada waktu tersebut (sepertiga akhir malam) dan mengampuni setiap orang yang meminta ampun kepada-Nya"[106].

Takwil *Hadîts an-Nuzûl* seperti di atas, juga diriwayatkan persis seperti demikian tersebut dari *al-Imam* Malik ibn Anas. Beliau mentakwilnya bahwa yang turun tersebut adalah rahmat dan karunia Allah, atau dalam bentuk takwil kedua yaitu bahwa yang turun tersebut adalah para Malaikat Allah (artinya dalam bentuk *majaz*), sebagaimana dalam bahasa Arab jika dikatakan "Panglima itu melakukan suatu perbuatan...", maka yang dimaksud adalah orang-orang bawahannya, bukan panglima itu sendiri.

Al-Hafizh al-Bayhaqi meriwayatkan pula dari Abu Abd ar-Rahman Muhammad ibn al-Husain al-Sullami tentang takwil *al-Imam* Sufyan ats-Tsauri dalam firman Allah:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَاكُنتُمْ (الحديد: ٤)

Al-Bayhaqi menuliskan sebagai berikut: "Mengkabarkan kepada kami Abu al-Hasan Muhammad ibn Mahmud al-Maruzi *al-Faqîh*, berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu Abdillah Muhammad ibn Ali *al-Hafizh*, berkata: Mengkabarkan kepada kami Abu Musa Muhammad ibn al-Mutsanna, berkata: Mengkabarkan kepadaku Sa'id ibn Nuh, berkata: Mengkabarkan kepada kami al-Hasan ibn Syaqiq, berkata: Mengkabarkan kepada kami Abdullah ibn Musa al-Dlabiyy, berkata: Mengkabarkan kepada kami Ma'dan al-'Abid, berkata: Aku telah bertanya kepada Sufyan ats-Tsawri tentang makna firman Allah: *"Wa Huwa Ma'akum Ainama Kuntum" (QS. Al-Hadid: 4)*, beliau menjawab: "Yang dimaksud adalah Dia Allah bersama kalian dengan ilmunya (Artinya Allah mengetahui segala apapun yang terjadi, bukan dalam

[106] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari*, (3/30)

pengertian bahwa Dzat Allah mengikuti atau menempel dengan setiap orang)” [107].

Kemudian dalam kitab *Shahîh al-Bukhari* dalam makna firman Allah:

كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ (القصص: ٨٨)

al-Imam al-Bukhari mentakwilnya, beliau menuliskan: “Segala sesuatu akan punah kecuali kekuasaan Allah”, dapat pula ayat tersebut bermakna: “Segala sesuatu akan punah kecuali pahala-pahala dari kebaikan yang dikerjakan ikhlas karena Allah”[108].

Dalam *Shahîh al-Bukhari*, diriwayatkan dari sahabat Abu Hurairah, berkata bahwa suatu ketika datang seseorang bertamu menghadap Rasulullah. Lalu Rasulullah mengutus tamu tersebut ke tempat beberapa orang isterinya (untuk dijamu). Namun para istri Rasulullah berkata: “Kita tidak memiliki apapun kecuali air dan kurma”. Kemudian Rasulullah berkata: Siapakah di antara kalian yang mau menjamunya? Seseorang dari kaum Anshar berkata: ”Saya wahai Rasulullah!”. Lalu orang Anshar ini membawa tamu Rasulullah tersebut ke tempat isterinya. Ia berkata kepada istrinya: ”Muliakanlah tamu Rasulullah ini!”. Perempuan itu menjawab: “Kita tidak memiliki apapun kecuali makanan untuk anak-anakku”. Suaminya berkata: “Siapkanlah makanan tersebut, nyalakanlah lampu dan tidurkanlah anak-anakmu apa bila nanti kita hendak makan malam”. Lalu perempuan tersebut mempersiapkan makanan, menghidupkan lampu dan menidurkan anak-anaknya. Tiba-tiba perempuan tersebut berdiri, seakan hendak membetulkan lampu, namun malah memadamkannya. Kemudian dua orang suami istri memperlihatkan diri kepada tamu Rasulullah tersebut seakan-akan keduanya sedang makan menemaninya. Suami istri ini kemudian melewati malam tersebut dalam keadaan lapar. Di pagi harinya orang Anshar menghadap Rasulullah, tiba-tiba Rasulullah berkata kepadanya: *”Dlahika Allah al-Laylah”*. Dalam riwayat lain Rasulullah berkata: *”’Ajaba Min Fi’alikuma”*. Dari peristiwa ini kemudian turun firman Allah:

وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (الحشر: ٩)

---

[107] Al-Baihaqi, *al-Asma’ Wa ash-Shifat,* (h. 430)

[108] Al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari; Kitab al-Tafsîr; Bab Tafsîr Surat al-Qashash.*

“Mereka tidak mendahulukan diri mereka sekalipun pada diri mereka terdapat kesulitan, dan barangsiapa menghindari kebakhilan maka dia itu adalah termasuk orang-orang yang beruntung” (QS. al-Hasyr: 9)[109].

Al-Imam al-Hafizh Ibn Hajar mengomentari Hadits ini, berkata: “Penisbatan kata *adl-Dlahk* dan *at-Ta’ajjub* kepada Allah adalah dalam pengertian *majaz* (metafor), yang dimaksud dari keduanya adalah bahwa Allah meridlai apa yang telah diperbuat oleh sahabat Anshar tersebut terhadap tamu Rasulullah (Artinya bukan dalam pengertian bahwa Allah ”tertawa”, atau Allah ”terheran-heran”)” [110].

Dan bahkan *al-Imam* al-Bukhari telah mentakwil kata *“adl-Dlahk”* dalam Hadits di atas dalam pengertian rahmat *(ar-Rahmah)*. Artinya bahwa Allah merahmati apa yang telah dilakukan oleh sahabat Anshar tersebut. Takwil *al-Imam* al-Bukhari ini sebagaimana telah dikutip oleh *al-Imam* al-Khaththabi, berkata: “al-Bukhari telah mentakwil makna *adl-Dlahk* di beberapa tulisan lain dengan makna rahmat *(ar-Rahmah)*. Takwil beliau ini dekat dengan kebenaran. Dan bila mentakwilnya dengan pengetian ridla maka akan lebih benar”[111].

Kemudian *al-Imam* al-Bukhari juga telah mentakwil firman Allah:

مَّامِن دَابَّةٍ إِلَّاهُوَ ءَاخِذٌ بِنَاصِيَتِهَآ (هود: ٥٦)

al-Imam al-Bukhari mengatakan bahwa yang dimaksud ayat tersebut ialah bahwa Allah Maha menguasai seluruh makhluk-Nya, bukan dalam pengertian zahirnya bahwa Allah yang mengambil ubun-ubun makhluk-Nya.

Kesimpulan terkait masalah takwil, ada dua metode dalam memahami teks-teks *mutasyabihat*. Pertama; Metode Salaf. Mereka (Salaf) adalah orang-orang yang hidup pada tiga abad pertama tahun hijriah, artinya kebanyakan mereka, yaitu memberlakukan metode takwil Ijmali; ialah beriman dengan teks-teks tersebut dan meyakini bahwa itu semua memiliki makna yang sesuai bagi keagungan Allah, dengan tanpa menentukan makna-makna tertentu bagi teks-teks tersebut. Dalam memahami teks-teks *mutasyabihat* mereka cukup mengembalikannya kepada makna ayat-ayat *muhkamat*, seperti firman Allah: ”Dia (Allah) tidak menyerupai suatu apapun” (QS. Asy-Syura: 11).

---

[109] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahîh; Kitab al-Manaqib*; Bab tentang firman Allah QS. al-Hasyr: 9

[110] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari,* (7/120)

[111] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari,* (6/40)

Kedua; Metode Khalaf. Mereka mentakwil ayat-ayat *mutasyabihat* secara terperinci dengan menentukan makna-maknanya sesuai dengan penggunaan kata tersebut dalam bahasa Arab. Seperti halnya ulama Salaf, mereka tidak memahami ayat-ayat tersebut sesuai dengan zahirnya. Metode ini bisa diambil dan diikuti, terutama ketika dikhawatirkan terjadi goncangan terhadap keyakinan orang awam demi untuk menjaga dan membentengi mereka dari *tasybih* (menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya).

Al-Hafizh Ibnu Daqiq al-'Ied berkata[112]: "Terkait teks-teks tentang sifat-sifat-Nya yang seakan bermasalah *(musykilah)* maka kita katakan bahwa semua itu benar adanya di atas makna yang dikehendaki oleh Allah. Dan bagi yang memberlakukan takwil di dalamnya maka kita lihat, jika takwil tersebut adalah takwil yang dekat di atas tuntutan (kelaziman) bahasa Arab maka kita tidak mengingkarinya, dan jika takwil tersebut jauh [dari tuntutan bahasa] maka kita *tawaqquf* (tidak menatapkannya), dan kita kembali kepada membenarkan adanya teks-teks tersebut dengan tetap meyakini kesucian Allah [dari menyerupai ciptaan-Nya]". [Demikian catatan Ibnu Daqiq al-'Ied].

Al-Albani Mengingkari Takwil *Al-Imam* Al-Bukhari

Al-Albani mengingkari takwil al-Imam al-Bukhari terhadap firman Allah: *"Kullu Syai' Halik Illa Wajhah"*. (QS. Al-Qasas: 88). Al-Bukhari mentakwil *"Illa Wajhah"* dengan *"Illa Mulkah".* [Sehingga makna ayat tersebut adalah; *"Segala seuatu binasa kecuali kerajaan (kekuasaan)-Nya"*. Al-Albani mengingkari takwil al-Bukhari ini, ia berkata[113]:

هذا لا يقوله مسلم مؤمن. اهـ

"Takwil ini tidak dikatakan oleh seorang muslim yang beriman". [Demikian tulisan al-Albani]. Al-Albani juga mengatakan bahwa dalam kitab *Shahih al-Bukhari* tidak ada model takwil semacam itu, karena demikian itu menurutnya adalah hakekat *ta'thil* (pengingkaran terhadap teks *Syara'*), al-Albani berkata[114]:

تنزه الإمام البخاري أن يؤول هذه الآية وهو إمام في الحديث وفي الصفات وهو سلفي العقيدة والحمد لله. اهـ

"*Al-Imam* al-Bukhari suci dari memberlakukan takwil terhadap ayat ini (QS. Al-Qasas: 88), karena ia adalah seorang imam dalam Hadits dan dalam

---

[112] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari,* (1/383)
[113] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 523)
[114] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 523)

[memahami] sifat-sifat Allah, dan beliau seorang yang Salafi dalam keyakinannya, *al-Hamdu lillah*". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani dengan pendapatnya ini telah mengkafirkan siapapun yang memberlakukan takwil terhadap ayat ini (QS. Al-Qasas: 88). Dan dengan demikian, ia juga [sesungguhnya] telah menghukumi kafir terhadap *al-Imam* al-Bukhari, karena seluruh salinan kitab *Shahih al-Bukhari* menetapkan adanya takwil tersebut. Tidak akan ada seorangpun yang mampu untuk menetapkan bahwa takwil tersebut tidak ada. Hanya saja, memang al-Albani ini keras kepala, ia tidak mau menerima kebenaran. Ia seperti orang yang hendak menutupi sinar matahari di tengah hari bolong dengan telapak tangannya. Padahal, takwil demikian itu bukan hanya datang dari al-Bukhari, bahkan ayat QS. Al-Qasas: 88 tersebut juga telah ditakwil oleh *al-Imam* Sufyan ats-Tsauri[115], beliau berkata makna *"Illa Wajhah"*, artinya *"Illa Ma Yutaqarrabu bihi Ila Allah"* [artinya; "Kecuali sesuatu yang dijadikan *taqarrub* kepada Allah", yang dimaksud adalah amal-amal saleh]. Sehingga makna ayat tersebut [menurut *al-Imam* Sufyan ats-Tsauri]: "Segala sesuatu binasa kecuali amal-amal saleh yang dikerjakan untuk *taqarrub* kepada Allah". Artinya, amal saleh tersebut akan dibawa sampai akhirat dan dibalas baginya.

Selain takwil *"Illa mulkahu"*, *al-Imam* al-Bukhari juga mengungkapkan takwil lain terhadap QS. Al-Qasas: 88 tersebut[116]. Beliau berkata: *"Illa wajhah"* artinya; *"Illa ma urida bihh Wajhullah"*, [Sehingga makna ayat tersebut adalah; "Segala sesuatu binasa kecuali kecuali perkara yang dikerjakan untuk tujuan meraih ridla Allah"]. Dengan demikian, maka fakta ini membuka kedok al-Albani, betapa parah kebodohannya terhadap riwayat-riwayat tersebut. Lalu dari mana ia mengaku sebagai *Muhaddits Hafizh*?! Demi Allah, itu adalah kebohongan yang sangat besar.

Perkataan al-Albani: *"Takwil ini tidak dikatakan oleh seorang muslim yang beriman"*, dengannya ia hendak menegaskan bahwa seorang yang memberlakukan takwil maka [menurutnya] adalah seorang *mu'athil* sesat, pengingkar sifat-sifat Allah. Anda tanyakan kepadanya [dan para pengikutnya]; Apakah kalian berani mengatakan al-Bukhari seorang *mu'atthil* sesat?![117]

---

[115] Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam kitab *Syu'ab al-Iman* (5/350)

[116] *Shahih al-Bukhari, Kitab at-Tafsir,* Bab Surat al-Qasas. Lihat *Fath al-Bari* (8/55)

[117] Ada peristiwa terjadi dengan sorang Wahhabi, ketika dikatakan kepadanya: "Al-Bukhari telah memberlakukan takwil dalam kitab *Shahih*-nya, yaitu dalam tafsir firman Allah:

[Anda katakan kepada mereka]; Tidakkah kalian malu wahai orang-orang pengingkar *tawassul*, wahai orang-orang Wahhabi, kalian mengatakan; *"at-ta'wil ta'thil"* (memberlakukan takwil adalah mengingkari teks *Syara'*)?! Padahal kalian sendiri tidak mengambil zahir teks-teks Al-Qur'an atau Hadits yang seakan menetapkan Allah berada di arah bumi, atau berada arah bawah. Kalian memahami itu semua dengan metode takwil. Kalian telah mentakwil firman Allah: *"Fa-ainama Tuwallu Fa Tsamma Wajhullah"* (QS. Al-Baqarah: 115, juga kalian telah mentakwil firman Allah tentang perkataan Nabi Ibrahim: *"Wa Qala Inni Dzahibun Ila Rabbi Sa-yahdin"* (QS. Ash-Shafat: 99). Mengapa kalian tidak mengambil makna ayat-ayat tersebut dalam makna zahirnya? Lalu, kalian juga telah mentakwil Hadits riwayat al-Bukhari[118]:

وما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بالنَّوافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ، فإذا أحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذي يَسْمَعُ به، وبَصَرَهُ الَّذي يُبْصِرُ به، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بها، ورِجْلَهُ الَّتي يَمْشِي بها (رواه البخاري)

Mengapa kalian tidak mengambil zahir makna Hadits ini? Sebaliknya, kalian memahami Hadits ini dengan takwil. Juga, kalian telah mentakwil Hadits yang berbunyi:

ما تصدق أحد بصدقة من طيب، ولا يقبل الله إلا الطيب، إلا أخذها الرحمن بيمينه، وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن (رواه مسلم)

Mengapa kalian tidak mengambil zahir makna Hadits ini yang memberikan paham bahwa tangan Allah berada di bawah tangan orang yang bersedekah? Mengapa kalian mentakwilnya? Sementara terhadap firman Allah: *"Yadullah Fauqa Aidihim"* (QS. Al-Fath: 10) kalian memahaminya secara zahir, sehingga kalian berkeyakinan bahwa Allah memiliki anggota badan. Bukankah ini adalah pemahaman kontradiktif yang sangat jelas [dan cara beragama yang *ngawur*]?!

"Kulla Sya'i Halik Illa Wajhah" (QS. al-Qasas: 88), beliau mengatakan; *"Illa Mukah"*, maka si-Wahhabi tersebut berkata: "Al-Bukhari keimananya diragukan". Anda lihat, bagaimana besarnya permusuhan mereka terhadap Ahlul Haq; Ahlussunnah Wal Jama'ah. Mereka menghinakan para imam terkemuka, sekelas al-Bukhari. Juga mereka telah mengkafirkan *al-Imam al-Hafizh* an-Nawawi dan *al-Imam al-Hafizh* Ibnu Hajar al-'Asqlani, sebagaimana mereka sebutkan dalam kitab karya mereka berjudul *Liqa' al-Bab al-Maftuh*.

[118] *Shahih al-Bukhari, Kita bar-Raqa-iq,* Bab tentang sifat tawadlu'. Makna Hadits ini; "Aku (Allah) memelihara pendengarannya, penglihatannya, tangannya, dan kakinya". Sebagaian ulama lain mangatakan, maknanya: "Aku (Allah) memberi kekuatan yang dahsyat pada pendengarannya, penglihatannya, tangannya, dan pada kakinya".

Kesesetan Al-Albani; [Menurutnya] Seseorang Dihukumi Kafir Karena Berkata-kata Kufur Adalah Dengan Syarat Kufur Tersebut Ada dalam Hatinya

Di antara perkara sesat lainnya dari al-Albani, yang dengannya ia telah menyalahi ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah adalah bahwa [menurutnya] sesorang yang nyata berkata-kata kufur tidak dihukumi kafir kecuali kata-kata tersebut keluar dari hatinya, bukan hanya di mulutnya saja. Al-Albani berkata[119]:

ولم تلاحظ أن هذا يستحيل أن يكون الكفر العملي خروجا عن الملة إلا إذا كان الكفر قد انعقد في قلب الكافر عملا. اهـ

"Engkau tidak memperhatikan, [karena] sesungguhnya kekufuran yang terjadi karena perbuatan ia itu tidak mengeluarkan dari agama (Islam), kecuali apabila perbuatan kufurnya itu [disertai] ada dalam hatinya dan ia mengerjakan kufur tersebut". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Ini adalah di antara sekian banyak kesesatan al-Albani yang dengannya ia telah menyempal dari ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah. Ia membuat syarat [nyeleneh] mengatakan bahwa kufur perbuatan dan kufur perkataan tidak terjadi kecuali bila ia itu dibarengi dengan keyakinan dalam hati. Pendapat rusak ini jelas bertentangan dengan firman Allah yang menetapkan tentang pengecualian hukum orang yang diancam bunuh untuk melakukan kekufuran. Yaitu, bahwa orang dalam keadaan demikian itu (di bawah ancaman bunuh; disebut seorang *mukrah*) bila ia melakukan kekufuran tersebut maka ia tidak dihukumi kafir selama hatinya tetap mengingkarinya. Pengecualian ini berlaku bagi orang yang berbuat kekufuran di bawah ancaman bunuh terhadapnya. Adapun seorang yang dalam keadaan normal (tidak berada di bawah ancaman bunuh) jika ia berbuat kekufuran maka ia dihukumi kafir, sama halnya itu keluar dari hatinya atau tidak. Celakanya al-Albani, ia menjadikan hukum seorang yang dalam keadaan mukrah sama dengan orang yang dalam keadaan normal. Ia memahami masalah ini secama mutlak, ia berlakukan secara umum, untuk seorang yang *mukrah* dan non *mukrah*. Ini jelas menyalahi ayat Al-Qur'an, Hadits dan juga menyalahi Ijma' para ulama.

Para ulama empat madzhab dan lainnya sepakat [menegaskan] bahwa kufur terbagi kepada tiga macam, yaitu kufur *I'tiqadi* (kufur

---

[119] Lihat kitab berjudul *al-Intishar Li Ahl at-Tauhid Waa r-Radd 'Ala Man Jadala 'An ath-Thawaghit* (h. 114-116)

keyakinan), kufur *Fi'li* (kufur perbuatan), dan kufur *Qauli* (kufur perkataan). Setiap satu dari tiga macam kufur tersebut [bila terjadi pada seseorang] maka itu cukup mengeluarkannya dari Islam, walaupun dua macam lainnya tidak terjadi pada dirinya. Al-Albani menyalahi kesepakatan para ulama ini. Ia berpendapat rusak dan batil, di mana ia menjadikan kufur hanya satu macam saja, yaitu kufur *I'tiqadi*. Artinya, menurutnya, seseorang yang jatuh dalam kufur *Fi'li* (seperti menginjak-injak Al-Qur'an), atau seorang yang jatuh dalam kufur *Qauli* (seperti mencaci-maki Allah); maka ia [menurut al-Albani] tidak dihukumi kafir kecuali bila hal itu disertai dengan keyakinan kufur (I'tiqadi) pada dirinya. [Ini jelas menyesatkan]. Adapun ayat yang mengecualikan bagi seorang yang berada di bawah ancaman bunuh (mukrah) maka demikian itu telah kami jelaskan. Bukti yang menunjukan pengecualian ini [di antaranya] seperti yang telah disebutkan oleh *al-Faqih al-Muhaddits* Ibnu Amir al-Hajj; murid *al-Hafizh* Ibnu Hajar, dalam kitab berjudul *at-Taqrir Wa at-Tahbir*, berkata[120]: "Di antara perkara yang menunjukan atas [keseluruhan] penjelasan ini adalah apa yang diriwayatkan oleh Ishaq ibn Rahawaih, Abdur-Raqqaz, Abu Nu'aim, dan al-Baihaqi, dengan *sanad* sahih, dari jalur Abi 'Ubaidah ibn Muhammad ibn 'Ammar, dari ayahnya, berkata: "Orang-orang musyrik menangkap 'Ammar ibn Yasir, dan mereka tidak mendiamkannya [artinya terus menekannya dengan ancaman bunuh] hingga [mereka memintanya] untuk mencaci-maki Rasulullah dan menyebut tuhan-tuhan mereka (berhala) dengan kebaikan. Maka ketika 'Ammar mendatangi Rasulullah, Rasulullah bertanya: "Apa yang tejadi dengan dirimu?", 'Ammar menjawab: "Telah terjadi hal buruk [atas diriku] wahai Rasulullah. Aku diancam [bunuh] oleh mereka sehingga mereka menyuruhku mencaci dirimu dan menyebut tuhan-tuhan mereka dengan kebaikan". Rasulullah berkata: "Lalu bagaimana dengan hatimu?", 'Ammar menjawab: "Tenang dalam keimanan" [artinya; mengingkari apa yang diucapkannya]. Rasulullah berkata: "Jika mereka kembali melakukan [ancaman bunuh] itu maka tidak mengapa engkau berbuat demikian". Ibnu 'Abdil Barr berkata: "Seluruh ahli tafsir sepakat bahwa firman Allah: *"Man kafara billah min ba'di imanih Illa man ukriha wa qalbuhu muthma-inun bil iman"* (QS. An-Nahl: 106) turun tentang peristiwa 'Ammar ibn Yasir". [Makna ayat; "Siapa orang yang telah kafir dengan Allah setelah ia beriman; maka ia dihukumi kafir, kecuali seorang yang dipaksa (dengan ancaman bunuh) dan hatinya tetap dalam keadaan beriman maka ia tidak dihukumi kafir]. [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Taqrir Wa at-Tahbir*].

---

[120] Ibnu Hajar, *at-Taqrir Wa at-Tahbir* (2/147)

Al-Imam al-Hafizh al-Mujtahid Ibnul Mundzir dalam kitab *al-Isyraf* berkata[121]: ”Allah berfirman: ”*Illa man ukriha wa qalbuhu muthma-inun bil iman”* (QS. An-Nahl: 106), ayat ini turun tentang ’Ammar ibn Yasir dan lainnya yang berkata-kata dengan kalimat yang menyenangkan bagi mereka [orang-orang kafir] dengan jalan *taqiyyah* (artinya; berbeda antara mulut dan hati untuk mencari selamat), dan ’Ammar setelah itu hatinya tidak tenang dengan apa yang telah ia katakannya, maka Rasulullah berkata kepadanya: ”Bagaimana keadaan hatimu ketika engkau mengatakan apa yang engkau katakan itu? Apakah hatimu sejalan dengan apa yang engkau ucapkan itu atau tidak?”, maka kemudian turunlah firman Allah: ”*Illa man ukriha wa qalbuhu muthma-inun bil iman”* (QS. An-Nahl: 106)”. [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnul Mundzir dalam kitab *al-Isyraf*].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Syarh Shahih al-Bukhari* berkata[122]: ”Dan ath-Thabari telah meriwayatkan dari jalur ’Ali ibn Abi Thalhah, dari Ibnu ’Abbas, tentang firman Allah: ”*Illa man ukriha wa qalbuhu muthma-inun bil iman”* (QS. An-Nahl: 106), berkata: Dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa siapa orang yang menjadi kafir setelah ia beriman maka atasnya murka Allah [dan orang tersebut dihukumi kafir], adapun seorang yang dipaksa (dengan ancaman bunuh) untuk berkata-kata kufur dengan lidahnya, namun hatinya menyalahinya, artinya hatinya tetap tenang dalam keimanan, ia melakukan itu untuk mencari selamat [dari pembunuhan] dari musuhnya (orang-orang kafir) maka demikian itu tidak berdosa, hukum Allah [dalam malaah ini] berlaku atas para hamba adalah dengan dasar apa yang menjadi keyakinan dalam hati mereka”. Aku (*al-Hafizh* Ibnu Hajar) berkata: ”Karena itulah, maka pengecualian ini didahulukan penyebutannya di atas firman Allah; ”Fa ’alaihim ghadlab min Allah”. Jadi, seakan dikatakan: ”*Fa ’alaihim ghadlab min Allah, Illa man ukriha wa qalbuhu muthma-inun bil iman”* (QS. An-Nahl: 106), oleh karena kufur itu dapat terjadi [hanya] dengan sebab perkataan, atau dengan sebab perbuatan, walaupun tidak keluar dari hati [dengan dasar keyakinan], sebagaima dapat pula kufur tersebut terjadi dengan adanya keyakinan. Karena itulah maka masalah yang pertama ini dikecualikan, yaitu seorang yang berada dalam keadaan dipaksa (dengan ancaman bunuh)”. [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Dengan demikian, jelaslah al-Albani ini telah berlaku ekstrim dan menyimpang dalam memahami ayat QS. An-Nahl: 106 dan kandungannya. Ia menjadikan seorang yang berkata-kata kufur, atau seorang yang berbuat

---

[121] Ibnul Mundzir, *al-Isyraf* (3/161)
[122] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (12/312-313)

perbuatan kufur; secara mutlak ia menghukuminya seperti orang yang *mukrah* (dibawah ancaman), di mana ia menyaratkan kufur *Qauli* atau kufur *Fi'li* tersebut sebagai kekufuran apabila itu semua disertai dengan kufur dalam hati (keyakinan). Pemahaman sesat al-Albani ini menyalahi apa yang telah menjadi kesepakatan umat Islam, bahkan juga menyalahi para pengikutnya sendiri, yaitu kelompok Wahhabiyyah, di mana salah seorang pemuka mereka yang bernama 'Abdul Mun'im Musthafa Halimah telah membantah al-Albani dengan mengatakan bahwa seorang yang mencaci-maki Allah, atau mencaci-maki Rasulullah telah jatuh dalam kekufuran. Penulis Wahhabi tersebut berkata[123]: "[Yang benar] orang tersebut telah kafir, murtad secara mutlak (artinya; walau tidak dibarengi oleh hatinya), inilah apa yang telah ditetapkan dalam dalil-dalil Al-Qur'an, Sunnah, perkataan para Sahabat Rasulullah dan orang-orang yang mengikuti mereka dari para imam ulama agama, tidak ada siapapun yang menyempal dari pemahaman ini kecuali bila ia dalam imannya seorang berpaham Murji'ah atau berpaham Jahmiyyah tulen".

Keyakinan dalam hati *(i'tiqad)* artinya lapang dada, oleh karena *i'tiqad* itu letaknya dalam hati. Ayat tersebut di atas dalam QS. An-Nahl: 106 mengecualikan kekufuran dari perkataan dan perbuatan dari orang yang paksa dengan ancaman bunuh. Dengan demikian ayat ini menetapkan dua perkara pokok. Pertama; Seorang yang dipaksa untuk berkata-kata kufur atau berbuat perbuatan kufur di bawah ancaman bunuh bila ia melakukan kekufuran tersebut maka ia tidak hukumi kafir [dengan syarat hatinya mengingkari kekufuran tersebut]. Kedua: Seorang yang berkata-kata kufur atau berbuat perbuatan kufur dalam keadaan normal (bukan di bawah ancaman bunuh) maka ia dihukumi kafir, sama halnya kekufuran tersebut dibarengi dengan lapang dada dalam hatinya dengan kekufuran tersebut atau tidak. Sementara al-Albani berpaham nyeleneh (ekstrim) dalam memahami ayat QS. An-Nahl: 106 dengan menafikan hukum yang kedua, dengan mengatakan secara mutlak seorang yang mukrah atau tidak mukrah apabila melakukan perkara kufur maka tidak dihukumi kafir. Dengan demikian al-Albani telah menyalahi tujuan makna ayat tersebut, serta menyalahi pemahaman seluruh ulama Islam, Salaf dan Khalaf; yang di antara mereka adalah para Khalifah, para sultan dan para hakim. Oleh karena tidak ada seorangpun dari para Khalifah, atau para sultan dan atau para hakim yang menegakan hukum *Syara'* ketika didatangkan kepada mereka seorang

[123] 'Abdul Mun'im Halimah, *al-Intishar Li Ahl at-Tauhid wa ar-Radd 'Ala Man Jadala 'An ath-Thawaghit* (h. 22)

yang *murtad*; keluar dari Islam, lalu si-*murtad* ini ditanya: ”Apakah engkau berlaku *murtad*; keluar dari Islam ini dengan lapang dada atau tidak?, [atau; Apakah engkau berbuat perbuatan kufur ini dibarengi dengan hatimu atau tidak?]”. Berikut ini, *al-Imam* al-Bukhari meriwayatkan sebuah Hadits dalam kitab *Shahih*-nya[124] bahwa sahabat Mu’adz ibn Jabal suatu waktu mendatangi sahabat Abu Musa al-Asy’ari, Mu’adz mendapati seseorang di dekat Abu Musa yang diikat kedua tangannya pada lehernya, Mu’adz bertanya kepada Abu Musa: ”Wahai Abdullah ibn Qais ada apa dengan orang ini?”, Abu Musa menjawab: ”Orang ini telah menjadi kafir setelah dia Islam”. Mu’adz berkata: ”Aku tidak akan turun [dari tunggangan] hingga orang ini dibunuh [karena murtad-nya]”. Abu Musa berkata: ”Justru orang ini didatangkan [kepadaku] untuk tujuan [diberlakukan hukuman] itu, maka turunlah”. Mu’adz menjawab: ”Aku tidak akan turun [dari tunggangan] hingga orang ini dibunuh [karena *murtad*-nya]”. Maka kemudian Abu Musa memerintahkan agar orang *murtad* tersebut agar dilaksanakan hukuman bunuh atasnya. Maka kemudian Mu’adz turun dari tunggangannya. Perhatikan, dalam Hadits ini Mu’adz tidak bertanya kepada si-*murtad* tersebut: ”Apakah engkau *murtad;* keluar dari Islam dengan niat dalam hatimu (dengan lapang dada) atau tidak?”. Dengan demikian jelaslah bahwa apa yang dikatakan al-Albani adalah pemahaman rusak hasil kreasinya sendiri. Itulah ajaran al-Albani, ia senang menyempal dari apa yang telah menjadi kesepakatan para ulama. Adapun kata-kata yang timbul karena salah ucapan (silap lidah; *sabq al-lisan*), yaitu seorang yang hendak mengucapkan A namun yang keluar dari mulutnya adalah B tanpa dia inginkan; maka ia itu tidak dianggap ada, dan tidak berpengaruh, artinya tidak merusak Iman.

Adapun al-Albani berdalil dengan Hadits tentang seorang pembongkar kubur[125] *(nabbasy al-qabr)* maka itu bukan pada tempatnya. Hadits ini menceritakan bahwa si-pembongkar kubur tersebut berwasiat kepada anak-anaknya bila ia meninggal agar mereka membakar jasadnya, lalu abu bakarannya supaya ditebar di udara pada saat angin kencang, ia berkata kepada mereka: ”Jika Allah kuasa atasku untuk menyiksaku akan suatu siksaan maka Dia tidak berikan siksaan tersebut kepada seorangpun”, kemudian ia berkata: *”La’alli Adlallu Allah”* (makna zahirnya; ”Semoga aku dapat membingungkan Allah”). Berdalilnya al-Albani dengan Hadits ini adalah

---

[124] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Maghazi, Kitab al-Maghazi,* Bab tentang diutusnya Abu Musa al-Asy’ari dan Mu’adz ke Yaman sebelum haji Wada’.

[125] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Maghazi, Kitab al-Anbiya’,* pada bab terakhir. *Shahih Muslim, Kitab at-Taubah,* Bab tentang luasnya rahmat Allah dan bahwa tanda-tanda rahmat-Nya lebih banyak dari tanda-tanda *ghadlab*-Nya.

berdalil yang batil dan tertolak, karena si-pembongkar kubur tersebut mengucapkan kalimat tersebut bukan karena ia ragu terhadap kuasa Allah atasnya, tetapi ia mengungkapkan kalimat tersebut karena dasar kengerian dan ketakutan yang sedang ia hadapi sehingga ia mengucapkan kalimat tersebut secara silap *(sabq al-lisan)*; artinya kelimat tersebut keluar dari mulutnya tanpa ia inginkan [dan tanpa ia sadari]. Pemahaman Hadits ini sama dengan sebuah Hadits lainnya, riwayat *al-Imam* Muslim dalam kitab *Shahih*-nya[126], tentang seorang yang kehilangan unta tunggangannya, padahal pada bintang tersebut adalah makanan dan minumannya; semua perbekalannya. [Setelah lelah mencarinya] ia beristirahat di bawah sebuah pohon hingga tertidur. Sampai ia bangun, ia belum mendapatinya, lalu tertidur kembali. Dan ketika bangun [kedua kalinya], ia mendapati binatang tunggangannya tersebut sudah berdiri berada di sisinya, maka orang ini karena sangat gembira ia berkata: *"Allahumma anta 'abdi wa ana Rabbuka"* [makna zahirnya; "Ya Allah engkau adalah hambaku dan aku adalah Tuhan-mu", ia silap lidah terbalik mengucapkannya]. Rasulullah bersabda prihal orang ini: *"Akhtha'a min syiddah al-Farh"* [Ia salah berbicara dari karena sangat senang]. Keadaan orang si-pembongkar kubur dalam Hadits pertama di atas keadaannya sama dengan keadaan orang yang dalam Hadits kedua ini. [Hanya bedanya, orang yang pertama karena dasar rasa takut yang sangat, sementara orang kedua karena dasar rasa gembira yang sangat]. Keadaan rasa takut yang sangat [bisa jadi] dapat menyebabkan seseorang berkata-kata dengan perkataan yang buruk tanpa dia inginkan, sama persis dengan keadaan rasa gembira yang sangat juga dapat menyebabkan hal yang sama. Inilah pemahaman yang benar terkait kandungan makna Hadits tentang si-pembongkar kubur tersebut di atas, di mana ia berwasiat minta dibakar tubuhnya jika ia meninggal. *Al-Hafizh* Ibnul Jauzi berkata[127]: "Orang ini tidak ragu [sedikitpun] terhadap kuasa Allah atas dirinya, karena meragukan kuasa Allah adalah kekufuran sebagaimana disepakati oleh para ulama. Maka sungguh telah sesat orang yang berpemahaman demikian, yaitu orang mengartikan bahwa si-pembongkar kubur itu meragukan kuasa Allah. Karena di antara pokok keyakinan dalam Islam adalah bahwa Allah maha mengetahui segala sesuatu. Maka bagaimana dapat dianggap sah keimanan seseorang yang ia ragu terhadap kuasa Allah atas segala sesuatu, atau ragu terhadap bahwa Allah mengetahui segala sesuatu?! Tentu iman seperti demikian itu tidak sah.

---

[126] *Shahih Muslim, Kitab at-Taubah,* Bab tentang perintah kepada taubat dan gembira dengannya.

[127] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (6/523)

Adapun ijtihad dalam takwil yang kesalahan di dalamnya dimaafkan maka itu hanya berlaku dalam perkara-perkara yang bukan pokok dan pasti *(al-Qath'iyyat)*. Adapun takwil yang melenceng dari kebenaran dalam masalah *al-Qath'iyyat* walaupun itu dengan jalan ijtihad maka ia tidak dimaaf[128]. Karena itu para ulama telah mengkafirkan Ibnu Sina dari karena ia mengatakan (meyakini) alam ini azali (tidak bermula), walaupun pemahamannya tersebut timbul dengan takwil dari hasil ijtihadnya. Karena kesalahannya itu menyangkut perkara *al-Qath'iyyat* maka para ulama tidak memberikan toleransi dan tidak memaafkannya. Walaupun ia mengaku muslim, namun oleh para ulama ia tetap dikafirkan. Termasuk dalam hal ini yang telah mengkafirkannya adalah Ibnu Taimiyah. Hanya saja, anehnya, Ibnu Taimiyah memiliki faham sama dengan Ibnu Sina sendiri. Sehingga, sebenarnya [secara hukum] tidak ada beda antara Ibnu Taimiyah dan Ibnu Sina. Perbedaan antara keduanya hanya; Ibnu Sina mengatakan alam ini azali (tidak bermula) dengan jenis dan materinya, sementara Ibnu Taimiyah, imam golongan Wahhabiyyah mengatakan bahwa alam ini azali hanya dari segi jenisnya saja. Padahal materi dan jenis itu adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, [karena jenis itu adalah sifat yang tetap adanya pada materi]. Artinya, walaupun Ibnu Taimiyah mengatakan alam ini azali dari segi jenisnya saja namun sesungguhnya lazim-lah (mesti) dari perkataannya bahwa alam ini azali pula dari segi materinya, oleh karena jenis itu tidak berdiri sendiri kecuali ada bersama materi. Karena itulah maka *al-Imam al-Hafizh* Taqiyyuddin as-Subki berkata: "Ibnu Taimiyah menyakini bahwa alam ini azali bersama Allah". Seorang yang memiliki akal sehat (pemahaman yang lurus) tidak akan ragu sedikitpun bahwa perkataan Ibnu Taimiyah; "Alam ini azali dari segi jenisnya" melazimkan adanya alam ini juga azali dari segi materinya. Dengan demikian maka sesungguhnya Ibnu Taimiyah telah mendustakan dan mengingkari makna firman Allah: *"Huwa al-Awwal"* (QS. Al-Hadid: 3). Ayat ini memberikan penegasan bahwa hanya Allah yang tidak memiliki permulaan. *Al-Awwal* yang dimaksud adalah *awwaliyyah muthlaqah;* yaitu keberadaan tanpa permulaan. Demikian pula Ibnu Taimiyah telah mendustakan makna Hadits sahih riwayat al-Bukhari[129], Rasulullah bersabda: *"Kana Allah Wa Lam Yakun Sya'i Ghairuh"* (artinya; Allah ada tanpa permulaan dan belum ada suatu apapun selain-Nya). Makna Hadits ini

---

[128] Lihat *Fath al-Bari* (12/202), *Ikfar al-Mulhidin* (h. 33), *Hasyiyah asy-Syabramallisi 'Ala Nihayah al-Muhtaj* (7/414), *Hasyiyah al-Maghribi ar-Rasyidiy 'Ala Nihayah al-Muhtaj* (7/414).

[129] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab Bad-il Khalq,* Bab penjelasan firman Allah QS. ar-Rum: 27)

menegaskan bahwa alam, yaitu segala sesuatu selain Allah adalah baru, memiliki permulaan, dan hanya Allah yang tidak memiliki permulaan. Seluruh alam adalah ciptaan Allah, termasuk segala tempat dan segala arah, semua itu diciptakan oleh Allah, artinya semua itu diadakan oleh-Nya dari tidak ada menjadi ada. Kemudian, Ibnu Taimiyah juga telah mendustakan makna Hadits lainnya, sabda Rasulullah[130]: *"Kana Allah Qabla Kulli Sya'i"* (artinya; Allah ada sebelum segala sesuatu ada). Kata *sya'i* dalam Hadits ini mencakup segala sesuatu, termasuk segala materi dari alam ini dan segala jenisnya. Dengan demikian maka keyakinan Ibnu Taimiyah yang mengatakan jenis alam ini azali adalah pemahaman kufur. Anehnya, dengan kekufuran yang jelas ini, orang-orang Wahhabi menggelari Ibnu Taimiyah dengan *"Syaikhul Islam"*. Tidak lain, ini adalah bentuk fanatisme keyakinan yang buta, dan sesungguhnya dasar demikian itu adalah hanya karena golongan Wahhabiyyah mendapati Ibnu Taimiyah sejalan dengan mereka dalam mengkafirkan orang-orang Islam yang ber*tawassul* dengan para nabi, para wali Allah, dan mengkafirkan orang-orang yang ziarah kubur orang-orang saleh untuk tujuan *tawassul* dan *tabarruk* di sana.

Di antara perkara sesat al-Albani yang dengannya ia telah keluar dari kebenaran adalah apa yang ia tuliskan dalam kumpulan fatwa-fatwanya, berkata[131]:

ذلك لأن المسلم حقا قد يخفى عليه حكم ما فيقع في الكفر المخرج عن الملة لكن هو لا يدري ولا يشعر، ولذلك فلا يجوز أن نحكم على مسلم بعينه أنه كفر ولو كان وقع في الكفر –كفر ردة- إلا بعد إقامة الحجة عليه. اهـ

"Karena sesungguhnya seorang muslim secara hakekat bisa jadi tersembunyi baginya banyak perkara apa yang menjatuhkannya dalam kekufuran yang mengeluarkannya dari Islam, sehingga ia tidak mengetahui dan tidak merasa [telah keluar dari Islam]. Oleh karena itu maka tidak boleh kita menghukumi seorang muslim tertentu (secara khusus) bahwa ia telah menjadi kafir walaupun nyatanya ia telah jatuh dalam kekufuran, -yaitu kufur riddah; keluar dari Islam-, kecuali apabila telah ditetapkan dalil (argumen) atasnya". [Demikian tulisan al-Albani].

Apa yang dituliskan al-Albani ini adalah penentangan, penolakan, dan pembatalan terhadap ajaran Allah. Karena sesungguhnya seorang muslim, apabila ia berkata-kata kufur atau berbuat perbuatan kufur, seperti mencaci-maki Allah, mencaci-maki Rasulullah, bersujud kepada berhala, atau kepada

---

[130] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad* (4/431)
[131] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 267)

matahari dengan kesadarannya, -walaupun tidak ada keyakinan kufur dalam hatinya dan walaupun ia tidak berniat keluar dari Islam-; maka ia ia telah kafir. Demikian pendapat yang telah disepakati oleh seluruh ulama.

Adapun berdalilnya al-Albani [dalam menetapkan keyakinan rusaknya tersebut] dengan firman Allah: *"Wa mu kunna mu'adz-dzibina hatta nab-atsa rasulan"* (QS. Al-Isra: 15), "Dan tidaklah Kami menurunkan siksa sehingga Kami mengutus seorang Rasul"; maka itu adalah berdalil dengan menempatkan ayat bukan pada tempatnya. Karena yang dimaksud oleh ayat ini adalah khusus bagi mereka yang tidak mendengar dakwah para Nabi bahwa mereka adalah bukan orang-orang *mukallaf*[132], seperti seorang bayi [anak kecil]; maka tidak berlaku atas mereka catatan-catan keburukan [yang mereka lakukan]. Pemahaman al-Albani ini jelas adalah penyelewengan (tahrif) terhadap makna firman Allah tersebut. Al-Albani tidak bisa membedakan antara seorang musyrik yang telah sampai kepadanya dakwah seorang Nabi di mana si-musyrik tersebut membangkang tidak mau menerima dakwah tersebut dan seorang musyrik yang tidak sampai kepadanya dakwah seorang Nabi di mana si-musyrik [kedua ini] hingga meninggal dalam keadaan demikian itu. [Dua keadaan dari dua orang musyrik ini jelas berbeda]. Apa yang diungkapkan al-Albani jelas sesat, ia mengatakan bahwa seorang muslim jika berkata-kata kufur, atau berbuat perbuatan kufur maka ia tidak dihukumi kafir, kecuali [menurutnya] bila telah ditetapkan dalil atasnya.

Bukti lainnya, bahwa al-Albani telah sesat dalam masalah ini, di mana ia menyelewengkan makna ayat tentang seorang yang berkata-kata kufur [atau berbuat perbuatan kufur] dalam keadaan di bawah ancaman bunuh, ia berkata[133]:

نحن نبني قاعدة ونستريح الكفر المخرج عن الملة يتعلق بالقلب لا يتعلق باللسان. اهـ

"Kita membangun kaedah dan menetapkan kufur yang mengeluarkan dari Islam itu adalah dengan keterkaitan dengan hati, bukan keterkaitannya dengan lidah". [Demikian catatan al-Albani]. Catatan al-Albani ini lebih jelas lagi [dari sebelumnya], di mana ia nyata telah menyelewengkan ajaran Allah tentang murtadnya orang yang berkata-kata dengan kata-kata kufur atau yang berbuat perbuatan kufur. Pemahaman al-Albani ini kesesatan yang nyata, pemahaman yang tidak pernah diungkapkan oleh siapapun dari seluruh orang Islam. Pemahaman al-Albani ini berisi penentangan terhadap

---

[132] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/247)
[133] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 284)

firman Allah tentang pengecualian seorang yang mukrah [dipaksa kepada kekufuran dengan ancaman bunuh], yaitu ayat: ”Siapa orang yang kafir kepada Allah setelah ia beriman, -kecuali seorang yang dipaksa [dengan ancaman bunuh] dan hatinya tetap tenang dalam iman, [dan kecuali] jika ia lapang dada [dalam hatinya] dengan kekufuran tersebut-; maka atas mereka murka dari Allah dan bagi mereka siksa yang besar”. (QS. An-Nahl: 106). Landasan [yang harus dipahami dan pegang teguh] adalah bahwa hukum orang yang dikecualikan [dalam ayat tersebut; yaitu seorang yang dipaksa kufur dengan ancaman bunuh] berbeda dengan hukum orang yang normal (tidak dalam ancaman bunuh). Landasan ini tidak dipahami dengan benar oleh al-Albani. Ia tidak membedakan antara hukum yang *mukrah* dan non mukrah. Sehingga, dalam pemahaman menyeleweng al-Albani [terhadap ayat tersebut] mengatakan; ”Siapa yang kafir kepada Allah setelah ia beriman, selama itu tidak timbul keyakinannya dan tidak lapang dengan hatinya untuk keluar dari Islam maka ia tidak akan mendapatkan murka Allah sedikitpun, ia tidak akan menerima siksa apapun”. [Tentu ini adalah pemahaman sesat, menyalahi makna ayat itu sendiri, ia memahaminya justru dengan makna sebaliknya]. Sesungguhnya, memang demikian itulah ajaran al-Albani, ia merusak ajaran agama Islam, dan ia sendiri mengkreasi ajaran baru menurut pemahaman sesatnya. Maka dalam pemahaman al-Albani; Siapapun boleh mencaci-maki Allah, mencaci-maki Rasulullah, mencaci-maki Islam, mencaci-maki Al-Qur’an, atau sujud kepada berhala, sujud kepada matahari, walaupun orang tersebut tidak dalam keadaan dipaksa untuk melakukan kekufuran tersebut dengan ancaman bunuh; maka orang itu [menurut al-Albani] tidak dihukumi kafir selama itu semua tidak keluar dari hatinya dan tidak bertujuan keluar dari Islam. Orang seperti itu [menurut al-Albani] tidak boleh ditentang, tidak boleh diberlakukan kepadanya hukum *Syara’* (hukum-hukum orang *murtad*), orang tersebut dilepaskan begitu saja tanpa ada hukuman apapun baginya. Bahkan [menurut al-Albani] orang tersebut tetap boleh menikah dengan kaum perempuan muslimah, dan tetap mendapatkan harta waris dari kerabatnya muslim yang lain. *Nau’udzu billah.* [Ini jelas kesetatan, berisi penghancuran dan pengingkaran terhadap bab *riddah* dalam ajaran Islam]. Anda perhatikan, dalam kumpulan fatwa-fatwanya al-Albani berkata[134]: ”Kemudian ada pendapat yang telah disebutkan oleh sebagian ulama *Muta-akhirin* bahwa bila ada 100 barang bukti terhadap seseorang, 99 bukti tersebut mengarah kepada pengkafiran terhadapnya dalam apa yang ia perbuat dan atau dalam apa yang ia ucapkan, lalu 1 bukti tidak mengarah kepada pengkafiran; maka orang tersebut tidak

---

[134] Lihat *Fatawa al-Albani* (h. 269)

boleh dihukumi kafir, tetapi orang ini hanya disebut telah berlaku fasik saja". [Demikian perkataan al-Albani].

Jawab: [Apa yang disebutkan al-Albani itu adalah kaedah menyesatkan]. Sesungguhnya, kaedah yang populer di kalangan para ulama dalam kitab-kitab mereka adalah; "Apabila suatu kalimat mengandung segi makna lain yang bukan makna kufur, dan beberapa segi lainnya mengandung makna kufur maka yang diambil darinya adalah segi makna yang bukan makna kufur [sehingga orang tersebut tidak dihukumi kafir], kecuali apabila orang tersebut mengucapkan kalimat itu dan ia sendiri menjelaskan bermaksud terhadap makna kufur; [maka barulah ia dihukumi kafir]". Jadi, kaedah ini berlaku pada kalimat yang mengandung dua segi makna atau lebih yang sebagian makna kalimat tersebut mengandung kufur, sementara sebagian lainnya tidak mengandung makna kufur. Contoh, [kalimat dalam bahasa Arab]; *"Hadza khairun min Allah"*, kalimat ini mengandung dua makna. Salah satunya; *khairun* dalam makna *ni'matun* (nikmat/karunia), sehingga maknanya; "Ini (perkara) adalah nikmat/karunia dari Allah". Ini adalah makna benar dan lurus. Sementara makna kedua; *khairun* dan makna *afdhalu*, (artinya; "lebih utama"), sehingga makna kalimat di atas menjadi; "Ini (perkara) lebih utama dari pada Allah". Ini adalah adalah makna kufur, [karena menetapkan ada sesuatu yang lebih utama dari pada Allah]. Jadi, makna yang pertama bukan kufur, sementara makna yang kedua bermakna kufur (dengan kesepakatan ulama). Dengan demikian, apa yang dimaksud oleh para ulama; "Hendaklah diambil makna yang bukan kufur" adalah berlaku pada kalimat yang mengandung lebih dari satu makna. Adapun kalimat yang hanya mengandung satu makna saja, [disebut dengan kata-kata sharih] yang tidak ada takwil di dalamnya, seperti caci-maki, penghinaan, pengingkaran, mendustakan dan lainnya, [jika itu diungkapkan terhadap Allah, Rasulullah, Al-Qur'an dan segala sesuatu yang diagungkan dalam agama Islam]; maka otomatis demikian itu menjatuhkan dalam kekufuran. Perkataan yang sharih dalam kekufuran itu tidak ada perselisihan di kalangan ulama, mereka semua sepakat bahwa demikian itu menjatuhkan dalam kekufuran. Maka, alangkah besar durhakanya al-Albani, ia membuat perkataan dusta terhadap para ulama! Sungguh, anda tidak akan mendapat satu rujukanpun bagi pernyataan sesat al-Albani ini. Apa yang diungkapkan oleh al-Albani ini tidak ada dalam kitab apapun, baik dalam kitab-kitab madzhab Hanafi, madzhab Maliki, madzhab Syafi'i, atau madzhab Hanbali. Dan apa yang diungkapkan al-Albani itu bukan pula perkataan para ulama, bukan dari al-Imam Abu Hanifah, bukan dari al-Imam Malik, juga bukan dari imam-imam lainnya. [Tetapi itu adalah murni kreasi sesat al-Albani].

Ekstrimisme al-Albani Dalam Masalah *Tawassul* Dan *Istighatsah*

❁ Penjelasan Ekstrimisme al-Albani Dalam Masalah *Tawassul* Dan *Istighatsah*

Al-Albani telah mengikuti Ibnu Taimiyah dalam mengharamkan *tawassul* dan *istighatsah* dengan para Nabi dan Rasul[135], para wali Allah dan orang-orang saleh. Ia menilai *istighatsah* dengan selain Allah sebagai perkara syirik [menyekutukan Allah][136]. Al-Albani berkata[137]:

وبهذا البيان يَنسدّ طريق من طرق الضلال المبين على المشركين وأمثالهم من الضالين الذين يستغيثون بالأولياء والصالحين ويدعونهم من دون الله. اهـ

"Dengan penejelasan ini maka tertutuplah jalan dari beberapa jalan sesat yang nyata atas orang-orang musyrik dan semacam mereka dari orang-orang sesat; yaitu mereka yang ber-*istighatsah* dengan para wali dan orang-orang saleh, mereka meminta kepada orang-orang tersebut, bukan kepada Allah". [Demikian tulisan al-Albani].

Al-Albani juga berkata dalam mukadimah buku karya Ibnu Taimiyah berjudul *al-Kalim ath-Thayyib*, sebagai berikut[138]:

كلمة أخيرة، وبعد فلعل تضمن الكتاب لتلك الأحاديث الضعيفة مع السكوت عنها، وفيها ما يبدو أنها منافية للتوحيد، والمؤلف حامل رايته، كحديث المناداة بـ«يا محمد» مما حمل بعض الأفاضل على الكتابة إلي يسألني: هل صحَّت نسبة الكتاب إلى ابن تيمية. اهـ

"Kalimat terakhir, [sesudahnya, -artinya sesudah penjelasannya terdahulu-] mungkin kitab ini mengandung beberapa Hadits *dla'if* namun itu semua didiamkan [tanpa penilaian], dan bahkan di dalamnya terdapat beberapa [riwayat] yang menafikan tauhid, padahal penyusunnya [yaitu Ibnu Taimiyah] adalah seorang pembawa bendera tauhid, seperti Hadits yang berisi seruan dengan kata *"yaa Muhammad!!"*, itu semua yang menjadikan beberapa orang mulia mengirim surat kepadaku bertanya: "Benarkan kitab *al-Kalim ath-Thayyib* ini sebagai karya Ibnu Taimiyah?". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani hendak menanamkan keraguan tentang kebenaran *al-Kalim ath-Thayyib* ini sebagai karya Ibnu Taimiyah, [tidak lain] adalah karena dalam kitab ini terdapat riwayat Hadits yang berseberangan dengan ajaran sesat al-

---

[135] Al-Albani, *at-Tawassul* (h. 70 dan 74)

[136] Al-Albani, *at-Tawassul* (h. 25)

[137] Al-Albani, *Silsilah al-Ahadits ash-Shahihah* (3/285-286)

[138] Lihat mukadimah *al-Kalim ath-Thayyib* (h. 16)

Albani dan golongan Wahhabiyyah. Dalam kitab *al-Kalim ath-Thayyib* ini dimuat Hadits riwayat al-Bukhari dari kitab *al-Adab al-Mufrad*[139], dari ’Abdullah ibn ’Umar, bahwa suatu ketika kaki ‘Abdullah ibn ‘Umar terkena semacam lumpuh (tidak permanen, karena lama duduk, disebut penyakit *khadr*), maka salah seorang yang hadir berkata: *“Sebutlah nama orang yang paling engkau cintai!”*, lalu ‘Abdullah Ibn ‘Umar berseru: “*Yaa Muhammad...!”*, maka seketika itu pula seakan ia lepas dari ikatan (artinya langsung sembuh). Kemudian [selain itu], al-Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya telah meriwayatkan sebuah Hadits[140], bahwa Rasulullah bersabda:

إِنَّ الشَّمْسَ تَدْنُوْ يَوْمَ القِيَامَةِ حَتَّى يَبْلُغَ العَرَقُ نِصْفَ الأُذُنِ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ اسْتَغَاثُوْا بِآدَمَ ثُمَّ بِمُوْسَى ثُمَّ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه البخاريّ)

“Matahari akan mendekat ke kepala manusia di hari kiamat -kelak-, sehingga keringat sebagian orang keluar hingga mencapai separuh telinganya, ketika mereka berada pada kondisi seperti itu mereka ber-*istighatsah* (meminta pertolongan) kepada Nabi Adam, kemudian kepada Nabi Musa, dan kemudian kepada Nabi Muhammad”. (HR. al-Bukhari). Sesungguhnya, *tawassul* dan *istighatsah* itu memiliki makna yang sama, sebagaimana demikian telah disebutkan oleh *al-Hafizh al-Lughawi* Taqiyyuddin as-Subki, seorang imam terkemuka yang telah dinilai oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi bahwa beliau sebagai seorang *Hafizh, Mujtahid, Lughawi, Faqih, Ushuliy, Nahwiy* dan *Mutakallim.*

Dan di antara dalil dalam kebolehan *tawassul* adalah bahwa Hadits tentang syafa’at diriwayatkan dengan dua redaksi. Pertama, seperti redaksi yang telah disebutkan di atas dari riwayat al-Bukhari, dari ’Abdullah ibn ’Umar. Dan dalam riwayat lainnya, dari Anas ibn Malik dengan redaksi *istisyfa’* (memohon syafa’at), yaitu dengan kalimat: *”Fasyfa’ lana ’inda Rabik”*, [Mintakanlah syafa’at bagi kami kepada Tuhanmu]. Dua riwayat ini memberikan pemahaman bagi kita bahwa *istighatsah* dan *tawassul* memiliki makna yang sama, *istighatsah* adalah *tawassul*, dan *tawassul* adalah *istighatsah*.

Di antara dalil [lainnya] dalam kebolehan praktek *tawassul* adalah Hadits yang diriwayatkan oleh *al-Hafizh* ath-Thabarani[141] dalam dua kitab *Mu’jam*-nya, *al-Mu’jam al-Kabir* dan *al-Mu’jam ash-Shaghir*, dan berikut ini adalah redaksi dalam *al-Mu’jam ash-Shaghir*, dari ’Utsman ibn Hunaif; Bahwa

---

[139] Al-Bukhari, *al-Adab al-Mufrad* (h. 207)

[140] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Kitab zakat, bab tentang seorang yang banyak meminta kepada orang lain

[141] Ath-Thabarani, *al-Mu’jam al-Kabir* (9/30-31), *al-Mu’jam ash-Shaghir* (1/201-202)

ada seseorang yang hendak mengadu kepada Khalifah ’Utsman ibn ’Affan terkait hajat (kebutuhan) yang tengah ia hadapi. Sementara Khalifah ’Utsman karena kesibukan tidak memperhatikan orang tersebut. Lalu orang itu berjumpa dengan ’Utsman ibn Hunaif dan mengadukan kepadanya kesulitan yang tengah dihadapinya tersebut, maka ’Utsman ibn Hunaif berkata: ”Datangilah tempat wudlu, berwudlulah engkau, lalu berangkat ke masjid, dan shalatlah engkau di sana dua raka’at, kemudian bacalah doa ini:

اَللّهُمَّ إِنِّيْ أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ يَا مُحَمَّدُ إِنِّيْ أَتَوَجَّهُ بِكَ إِلَى رَبِّيْ عزَّ وجلّ لِيَقْضِيَ لِي حَاجَتِيْ

[Ya Allah aku memohon dan memanjatkan do'a kepada-Mu dengan [perantara] Nabi kami Muhammad; Nabi pembawa rahmat, wahai Muhammad, sesungguhnya aku memohon kepada Allah dengan [perantara] engkau agar Allah menunaikan bagiku akan hajatku], lalu engkau sebutkan hajatmu, setelah engkau selesai berangkatlah bersamaku”. Lalu orang tersebut melaksanakan apa yang disarankan oleh ‘Utsman ibn Hunaif tersebut. Kemudian keduanya pergi untuk mendatangi Khalifah ‘Utsman, maka penjaga pintu Khalifah [tiba-tiba] memegang tangannya, langsung membawanya masuk menghadap Khalifah ‘Utsman, hingga orang tersebut didudukan di tempat duduk bersama Khalifah, maka Khalifah ‘Utsman berkata: “Apakah hajatmu?”, lalu orang tersebut menyebutkan hajatnya dan khalifah langsung menunaikannya. Khalifah ‘Utsman berkata: “Apa yang telah engkau sebutkan dari hajatmu tidak aku ingat kecuali baru saat ini”. Juga Khalifah ‘Utsman berkata kepadanya: “Apabila engkau memiliki hajat apapupun maka datangilah kami”. Kemudian, setelah orang ini keluar dari ruang Khalifah ia berjumpa kembali dengan ‘Utsman ibn Hunaif, ia berkata kepada ‘Utsman ibn Hunaif: “Semoga Allah membalas kebaikan bagi dirimu, Khalifah ‘Utsman [mungkin] tidak akan memandang dan memperhatikan kepada apa yang menjadi hajatku hingga engkau mengajarikan doa itu kepadaku”. Maka ‘Utsman ibn Hunaif berkata: “Demi Allah, tidaklah aku mengajarkannya [dari diriku sendiri], tatapi aku telah menyaksikan Rasulullah didatangi seorang yang buta, ia mengadu kepada Rasulullah akan kebutaannya. Rasulullah berkata kepadanya: “Tidakkah engkau bersabar saja?”, Sahabat buta tersebut menjawab: “Wahai Rasulullah, sesungguhnya saya tidak memiliki orang yang dapat menuntun [perjalananku], dan kebutaan ini sungguh menyulitkanku”. Maka Rasulullah berkata kepadanya: “Datangilah tempat wudlu, berwudlulah engkau, kemudian shalat-lah dua raka’at, lalu berdoalah dengan doa-doa ini”. ‘Utsman ibn Hunaif berkata: “Demi Allah, belum lagi kita berpisah [bubar dari majelis Rasulullah] dan belum lagi panjang pembicaraan kami hingga orang buta tersebut telah

datang lagi kepada kami [dalam keadaan sudah dapat melihat], seakan ia tidak memiliki penyakit sedikitpun sebelumnya". Ath-Thabarani berkata: "Ini adalah Hadits shahih"[142]. [Demikian penegasan *al-Hafizh* ath-Thabarani]. Dengan demikian, dalam Hadits sahih ini terdapat dalil kuat dalam kebolehan *tawassul* dengan Rasulullah di masa hidupnya, yang dilakukan bukan di hadapannya, dan juga menunjukan kebolehan *tawassul* dengannya setelah wafatnya.

Dan di antara dalil lainnya dalam kebolehan *istighatsah* dengan Rasulullah adalah Hadits yang juga diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dengan *sanad* sahih[143]:

عَنْ مَالِك الدَّار وَكانَ خَازِنَ عُمَرَ قال: أَصَابَ النَّاسَ قَحْطٌ فِيْ زَمَانِ عُمَرَ فَجَاءَ رَجُلٌ إِلَى قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، اسْتَسْقِ لِأُمَّتِكَ فَإِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوْا، فَأُتِيَ الرَّجُلُ فِيْ الْمَنَامِ فَقِيْلَ لَهُ: أَقْرِئْ عُمَرَ السَّلاَمَ وَأَخْبِرْهُ أَنَّهُمْ يُسْقَوْنَ، وَقُلْ لَهُ عَلَيْكَ الكَيْسَ الكَيْسَ، فَأَتَى الرَّجُلُ عُمَرَ فَأَخْبَرَهُ، فَبَكَى عُمَرُ وَقَالَ: يَا رَبِّ لاَ آلُوْ إِلاَّ مَا عَجَزْتُ.

"Dari Malik ad-Dar, seorang penjaga gudang (kas negara) pada masa Khalifah 'Umar, berkata: "Suatu ketika paceklik datang di masa 'Umar, maka salah seorang sahabat (yaitu Bilal ibn al-Harits al-Muzani) mendatangi makam Rasulullah, ia berkata: "Wahai Rasulullah, mohonkanlah hujan kepada Allah untuk ummat-mu, karena sungguh mereka benar-benar akan binasa". Kemudian orang ini mimpi bertemu Rasulullah, berkata kepadanya: "Sampaikan salamku kepada 'Umar dan beritahukan bahwa hujan akan turun untuk mereka, dan katakan kepadanya "Bersungguh-sungguhlah dalam melayani ummat". Kemudian sahabat tersebut datang kepada 'Umar dan memberitahukan apa yang telah dilakukannya, dan memberitahukan mimpi yang dialaminya. Mendengar itu, 'Umar menangis dan berkata: "Ya Allah, aku akan kerahkan semua upayaku kecuali yang aku tidak mampu". Orang yang telah mendatangi makam Rasulullah tersebut adalah salah seorang sahabat Rasulullah, yaitu Bilal ibn al-Harits al-Muzani. Sahabat Rasulullah ini telah mendatangi makam Rasulullah untuk tujuan *tabarruk* (mencari berkah), dan 'Umar ibn al-Khattab, juga lainnya, tidak mengingkari apa yang telah dilakukan olehnya.

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari* menuliskan[144]: "Ibnu Abi Syaibah telah meriwayatkan dengan *sanad* sahih dari riwayat Abi Shalih as-Samman, dari Malik ad-Dar, berkata: "Suatu ketika paceklik datang di masa

---

[142] Ath-Thabarani, *al-Mu'jam ash-Shaghir* (1/201-202)
[143] Ibnu Katsir, *al-Bidayah Wa an-Nihayah* (7/91-92)
[144] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/495-496)

‘Umar, maka salah seorang sahabat Nabi mendatangi makam Rasulullah, ia berkata: “Wahai Rasulullah, mohonkanlah hujan kepada Allah untuk ummat-mu, karena sungguh mereka benar-benar akan binasa”. Kemudian orang ini mimpi bertemu Rasulullah, berkata kepadanya: “Sampaikan salamku kepada ‘Umar …, [dan seterusnya sebagaimana telah disebutkan di atas]”. Dan Saif al-Futuh telah meriwayatkan bahwa orang yang mendatangai makam Rasulullah tersebut adalah Bilal ibn al-Harits al-Muzani, salah seorang sahabat Rasulullah”. [Demikian penegasan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

[Mirisnya], ketika al-Albani tidak mampu untuk menetapkan kelemahan *atsar* di atas maka ia membuat dusta besar dengan mengatakan bahwa *al-Hafizh* Ibnu Hajar telah menilai lemah *(dla’if) atsar* tersebut[145]. Padahal, *al-Hafizh* Ibnu Hajar dengan tegas mengatakan dalam kitab *Fath al-Bari* sebagaimana dikutip di atas bahwa *sanad atsar* tersebut adalah sahih. Dengan demikian, ini adalah bukti nyata [dari sekian banyak bukti] bahwa al-Albani bukan seorang yang dapat dipercaya dalam perkataannya, [kutipan-kutipannya], dan dalam pendapatnya yang seringkali timbul dari kreasi sesatnya; karena untuk membela ajaran-ajarannya yang menyimpang.

Al-Albani menilai *istighatsah* dengan Rasulullah setelah wafatnya adalah perkara syirik dan kufur. Anda katakan kepadanya; Ibnu Taimiyah yang engkau jadikan panutan dalam akidah *tasybih* dan *tajsim* telah mengutip riwayat tentang sahabat ‘Abdullah ibn ‘Umar yang terkena sakit *al-khadr* pada kakinya, lalu salah seorang yang hadir berkata: “Sebutlah nama orang yang paling engkau cintai!”, maka ‘Abdullah Ibn ‘Umar berseru: “*Yaa Muhammad...!”*, dan seketika itu pula maka seakan ia lepas dari ikatan (artinya langsung sembuh). Ibnu Taimiyah mengutip riwayat ini dalam kitab yang ia namakan dengan [judul] *al-Kalim ath-Thayyib*, itu artinya bahwa seluruh apa yang yang ia kutip dalam kitabnya tersebut adalah kata-kata yang baik. Anda katakan kepada al-Albani; Bagimana pendapatmu?! Apakah engkau akan mengatakan Ibnu Taimiyah seorang musyrik kafir?!

Al-Kalim ath-Thayyib, karya Ibnu Taimiyah ini ada yang dalam bentuk manuskrip [dengan tulisan tangan], serta telah diterbitkan dalam beberapa kali cetak, di Mesir dan lainnya. Dengan demikian, di atas pendapat al-Albani bahwa seorang yang *istighatsah* dengan Rasulullah setelah wafatnya sebagai seorang musyrik kafir maka berarti al-Albani telah mengkafirkan Ibnu Tamiyah, karena Ibnu Taimiyah mengatakan baik terhadap perkataan *”Yaa Muhammad..!”*. Dan sesungguhnya, siapa yang menganggap baik sebuah

[145] Lihat karya al-Albani berjudul *at-Tawassul Anwa’uh Wa Ahkamuh* (h. 13)

kekufuran maka ia seorang yang kafir. Juga siapa yang menunjukan [mengajak] kepada kekufuran maka ia juga seorang yang kafir. Dari sini, apakah al-Albani akan menuduh Ibnu Taimiyah seorang kafir; -sebagaimana al-Albani menuduh kafir kepada setiap orang yang ber-*istighatsah* dengan Rasulullah setelah wafatnya-, ataukah al-Albani akan mengecualikan Ibnu Taimiyah? Al-Albani tidak bisa bersikap, ia mati kutu. Jika ia berkata; ”Aku tidak akan mengkafirkan Ibnu Tamiyah walaupun ia menganggap baik perkataan *”Yaa Muhammad..!”*, karena Ibnu Taimiyah adalah panutan kami”, maka anda katakan kepadanya; ”Jika demikian maka berarti engkau membuat hukum tanpa dalil *(tahakkum)*”, [alias *”se-enak perut”*], engkau menuduh orang lain kafir, sementara tuduhanmu itu tidak engkau sematkan kepada panutanmu. Dengan begitu maka engkau sama persis dengan orang-orang Yahudi dalam kelakuan mereka dalam menyelewengkan ajaran Taurat tentang pelaku zina yang telah punya pasangan *(muhshan)*, terhadap orang-orang rendahan mereka rajam, terhadap orang-orang yang mereka hormati tidak mereka rajam”. Anehnya, al-Albani sendiri mengakui bahwa *al-Kalim ath-Thayyib* adalah salah satu karya Ibnu Taimiyah, sebagaimana juga banyak orang yang menetapkannya demikian, oleh karena orang-orang yang menuliskan biografi Ibnu Taimiyah menyebutkan bahwa *al-Kalim ath-Thayyib* adalah salah satu karyanya. Mau lari ke mana al-Albani?!

Berikut ini, anda sodorkan kepada al-Albani, lalu apa yang akan dikatakan olehnya?! Sebuah riwayat yang telah dikutip oleh *al-Hafizh* al-Khathib al-Baghdadi dalam kitab *Tarikh Baghdad*[146], dengan *sanad*-nya dari ’Abdul Wahid ibn Adam, berkata: ”Aku bermimpi melihat Rasulullah dalam tidurku, bersamanya sekelopok orang dari para sahabatnya. Rasulullah berdiri di suatu tempat. Aku mengucapkan salam kepadanya, beliau menjawab salamku, lalu aku berkata: ”Wahai Rasulullah apa yang membuatmu berdiri di sini?”, Rasulullah menjawab: ”Aku menunggu Muhammad ibn Isma’il [al-Bukhari]”, hingga akhir kisah. Al-Qasthallani berkata: ”Ketika beliau (*al-Imam* al-Bukhari) setelah wafatnya menjadi sangat populer maka ada sekelompok orang yang dahulu pernah menentangnya keluar menuju makamnya, lalu di sana mereka mencurahkan taubat [kepada Allah] dan menyesali segala apa yang dahulu pernah mereka lakukan [terhadap *al-Imam* al-Bukhari]. Abu ’Ali *al-Hafizh* berkata: ”Telah mengkhabarkan kepada kami Abul Fath Nashr ibn al-Hasan as-Samarqandi; Telah datang [berkunjung] kepada kami *”Balansiah”* [sekelompok orang-orang terkemuka] tahun 464 H”. [Abul Fath berkata]; ”Lalu datang musim

---

[146] Al-Khathib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* (2/34)

kemarau panjang dalam beberapa tahun. Orang-orang telah melakukan [shalat] *istisqa'* berkali-kali, namun hujan belum juga turun. Kemudian ada seorang yang saleh, -beliau dikenal seorang yang sangat bertaqwa-, mendatangi penguasa Samarqand, beliau berkata kepadanya: "Aku memiliki ide yang mungkin aku tawarkan kepadamu [untuk dilaksanakan]?", Penguasa Samarqand berkata: "Apa itu?", orang saleh tersebut menjawab: "Ideku, hendaklah engkau keluar bersama semua orang ke makam *al-Imam* al-Bukhari, lalu engkau melakukan [doa] *istisqa'* di sana bersama mereka, semoga Allah menurunkan hujan bagi kita". Penguasa Samarqand berkata: "Itu adalah ide yang sangat baik". Maka Penguasa Samarqand tersebut keluar bersama semua orang, mereka semua melakukan *istisqa'* dalam keadaan menangis di dekat makam *al-Imam* al-Bukhari, dan mereka memohon pertolongan kepada Allah dengan perantara *(tasyaffu') al-Imam* al-Bukahri. Maka saat itu pula Allah menurunkan hujan yang sangat besar dan deras, yang karena besarnya hujan itu hingga mereka semua tertahan di [wilayah] "Kharatnek" selama sekitar tujuh hari, hingga tidak ada seorangpun yang dapat melakukan perjalanan ke Samarqand karena derasnya hujan tersebut". [Demikian catatan *al-Hafizh* al-Khathib al-Baghdadi].

Al-Albani Menganggap Rasulullah Seorang Yang Sesat Sebagaimana Ia Menganggap Sesat Orang-Orang Yang Ber-*tawassul* Dengannya

Di antara kesesatan al-Albani yang mengeluarkan dari Islam adalah perkataannya dalam kumpulan fatwa-fatwanya, berkata[147]:

أنا أقول هؤلاء- يعني المتوسلين بالأولياء و الصالحين و الذين يحرمون اتباع الكتاب و السنة- و لا أتورع من أن أسميهم باسمهم هؤلاء ضالون عن الحق، و لا إشكال في إطلاق هذا التعبير إسلاميًا حين أقول إنهم ضالون عن الحق فإن الله عز و جل أطلق على نبيه عليه السلام أنه حينما كان قبل نزول الوحي عليه يقول: وَوَجَدَكَ ضَآلّاً فَهَدَى (سورة الضحى) اهـ.

"Aku katakan; Sesungguhnya mereka [orang-orang yang *tawassul* dengan para wali dan orang-orang saleh] aku tidak menahan diri untuk menyebut nama mereka bahwa mereka adalah orang-orang tersesat dari kebenaran, dan tidak ada masalah dengan memutlakan ungkapan semacam ini [terhadap mereka], aku katakan: "Mereka adalah orang-orang tersesat dari kebenaran", oleh karena Allah saja menyebutkan ungkapan terhadap Nabi sebelum turunnya wahyu [kenabian] kepadanya bahwa Rasulullah seorang yang tersesat, dalam firman-Nya: *"Wa wajadaka dhallan fa hada"* (QS. Adh-Dhuha: 7)". [Demikian catatan sesat al-Albani].

---

[147] *Fatawa al-Albani* (h. 432)

Al-Albani dalam tulisannya di atas telah menilai Rasulullah sebagai seorang yang tersesat, sebagaimana [menurutnya] tersesatnya orang-orang yang ber-*tawassul* dengan Rasulullah dan para wali Allah, yang anehnya beberapa di antara mereka oleh al-Albani sendiri disebut sebagai ulama. Hukum *tawassul* [model demikian itu] menurut al-Albani adalah sesat; syirik kufur, siapapun orang [yang mengaku] Islam baik dari para ulama atau orang-orang awam yang mempraktekan model *tawassul* demikian itu maka ia [menurut al-Albani] adalah seorang musyrik kafir. Lalu [lebih parah lagi] al-Albani menetapkan hukum sesat dan kufur yang ada pada diri mereka itu seperti yang ada pada diri Rasulullah. *[Na'udzu billah]*. Ini jelas merupakan cacian terhadap Rasulullah. Padahal semua ulama Islam sepakat siapa yang mencai-maki Rasulullah maka ia telah keluar dari Islam. Ini bukti, bahwa al-Albani tidak memiliki penghormatan terhadap para Nabi Allah, karena dia telah mencaci pimpinan para Nabi dan Rasul, orang yang paling dimuliakan oleh Allah; yaitu Nabi Muhammad. Kalau terhadap pimpinan para Nabi saja al-Albani telah mengungkapkan cacian semacam itu; maka terhadap Nabi-Nabi lain ia akan lebih ringan untuk menetapkan ungkapan seperti itu, siapapun Nabi tersebut! Ini puncak dan model keyakinan al-Albani, ia seakan menetapkan posisi dirinya sebagai seorang penetap hukum yang dengan seenaknya menetapkan hukuman (tuduhan) terhadap siapapun, tidak ia beda-bedakan; Nabi atau bukan Nabi!

Sesungguhnya makna ayat QS. Adh-Dhuha: 7 di atas bukan seperti pemahaman sesat al-Albani, tetapi makna ayat tesebut, menurut salah salah satu tafsirannya dari para ulama pakar, adalah bahwa Rasulullah sebelum turun wahyu kenabian kepadanya beliau tidak mengetahui rincian hukum-hukum *(tafashil al-ahkam)*. Rasulullah baru mengetahui *tafashil al-ahkam* setelah turun wahyu kenabian atasnya[148].

Ayat QS. Adh-Dhuha: 7 di atas seperti makna firman Allah:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَاكُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ ٱلإِيمَانُ (سورة الشورى: ٥٢)

Kalimat *"ma kunta tadri ma al-Kitab wa la al-Iman"* maknanya; "Engkau wahai Muhammad, sebelum diturunkan wahyu [kenabian] kepadamu, engkau tidak mengetahui apa itu Al-Qur'an dan tidak mengetahui rincian perkara-perkara dalam masalah iman"[149]. Ayat ini tidak boleh dipahami bahwa Rasulullah tidak mengetahui iman kepada Allah sehingga ia dihukumi seorang kafir, hingga kemudian Allah memberikan karunia Iman dan Islam

[148] Ibnul Jauzi, *Zad al-Masir Fi 'Ilm at-Tafsir* (9/158-159), *al-Bahr al-Muhith* (8/486)
[149] Ibnul Jauzi, *Zad al-Masir Fi 'Ilm at-Tafsir* (7/298-299)

kepadanya. [Pemahaman demikian itu jelas rusak dan batil, karena seluruh para Nabi terpelihara dari berbagai macam kekufuran, sebelum mereka diangkat menjadi Nabi dan terlebih lagi sesudahnya]. Anda perhatikan, al-Albani ini, terhadap Rasulullah saja sangat berani untuk mengungkapkan kata-kata cacian, maka tidak heran jika ia seringkali menunuh sesat terhadap para ulama terkemuka, seperti terhadap para sahabat Rasulullah dan orang-orang saleh sesudah mereka. Terhadap Rasulullah saja ia berani menyerupakannya dengan orang-orang kafir sesat. *[Na'udzu billah]*. Dengan demikian, [keyakinan yang wajib kita yakini] bahwa Rasulullah sebelum diturunkan wahyu [kenabian] kepadanya adalah seorang ahli ma'rifah kepada Allah, seorang yang beriman dengan-Nya, beliau meyakini bahwa tidak ada Tuhan yang berhak disembah kecuali Allah. Keimanan tersebut ada pada diri beliau dari sebelum turun wahyu [kenabian] kepadanya hingga beliau diangkat menjadi seorang Nabi dan Rasul. Dan setelah menjadi Nabi dan Rasul maka Allah memberi karunia ilmu tentang rincian hukum-hukum iman dan perkara-perkara urusan akhirat, sehingga beliau menjadi paling alim dari seluruh makhluk Allah siapapun dalam urusan agama ini, baik dari mereka yang datang terdahulu sebelum Rasulullah sendiri atau mereka yang datang sesudahnya.

Al-Albani [tidak punya pikiran sehat], bagaimana ia berani menggolongkan Rasulullah dalam kelompok orang-orang sesat dengan hanya bersandar [dengan pemahaman rusaknya] kepada ayat QS. Adh-Dhuha: 7?! Kemudian, parahnya [pula] yang ia maksud dengan orang-orang sesat adalah orang-orang Islam yang ber-*tawassul* dengan para Nabi, para Wali Allah, atau orang-orang saleh. Karena al-Albani dan kelompoknya, yaitu golongan Wahhabiyyah, memandang *tawassul* sebagai perbuatan syirik dan kufur. Padahal makna ayat QS. Adh-Dhuha: 7 di atas bukan seperti pemahaman sesat al-Albani, karena makna lafazh *"Dhallan"* yang dimaksud oleh ayat itu adalah bahwa Rasulullah tidak mengetahui rincian hukum-hukum agama sebelum diturunkan wahyu kenabian kepadanya, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Dengan demikian, seakan al-Albani berkata: "Rasulullah dahulunya, sebelum mendapat wahyu kenabian, adalah seorang yang kafir, sebagaimana orang-orang yang ber-*tawassul* dengan para Nabi dan para Rasul adalah orang-orang kafir; walaupun dalam hal [*tawassul*] itu mereka mengikuti ajaran Al-Qur'an dan Sunnah; mereka adalah orang-orang kafir". Apa yang mendorong al-Albani menyesatkan Rasulullah dengan menyerupakannya dengan *tawassul* dengan para Nabi dan para Wali?! Padahal *tawassul* adalah perkara yang kebolehannya telah disepakati oleh semua orang Islam, Salaf dan Khalaf, tidak ada siapapun yang menyalahinya

kecuali orang yang bernama Ibnu Taimiyah, dan sebenarnya orang inilah yang diikuti [dengan hati buta] oleh al-Albani dan para pengikutnya; yaitu golongan Wahhabiyyah. Sesungguhnya, semua orang Islam, dengan berbagai tingkatan mereka dalam derajat takwa dan dalam ketegungan memegang ajaran agama, mereka semua sepakat membolehkan *tawassul* dengan para Nabi dan para Wali Allah, dan mereka semua mempraktekan itu. Hanya al-Albani dan para pecintanya yang menganggapnya sebagai kekufuran. Dan sesungguhnya tidak ada siapapun, dari para ulama terkemuka [sekalipun] yang dapat menetapkan *tawassul* sebagai perkara haram, hingga kemudian datanglah Ibnu Taimiyah dengan kreasi sesatnya yang mengharamkannya.

Dengan kata lain, jika al-Albani hendak mengungkapkan dengan kata-kata yang vulgar, maka [sama saja] ia mengatakan: ”Tidak ada satupun orang Islam kecuali diriku dan para pengikutku; yaitu orang-orang Wahhabi”. Persis sama dengan ungkapan pencetus ajaran Wahhabi itu sendiri, yaitu Muhammad ibn ’Abdil Wahhab yang berkata: ”Barangsiapa masuk [ikut] dalam dakwah kita maka baginya segala apa yang kami miliki, dan atasnya [dari segala kewajiban] seperti apa yang ada atas kami, dan siapa yang tidak mau masuk dalam dakwah kami ini maka ia adalah seorang kafir yang halal darahnya”. Itulah ungkapan pemimpin kelompok Wahhabi, Muhammad ibn ’Abdil Wahhab, sebagaimana dikutip oleh banyak para ulama, seperti oleh seorang alim terkemuka Syekh Ahmad Zaini Dahlan al-Makki, dan Syekh Muhammad ibn ’Abdillah an-Najdi; mufti madzhab Hanbali di Mekah [pada masanya] yang wafat di sekitar akhir abad 13 Hijriah dalam kitab karyanya berjudul *as-Suhub al-Wabilah ’Ala Dlara-ih al-Hanabilah*[150]. Dalam kitab tersebut dituliskan tentang prilaku Muhammad ibn ’Abdil Wahhab: ”Dia [Muhammad ibn ’Abdil Wahhab] mengkafirkan siapapun yang menyalahinya, dan menghalalkan orang tersebut untuk dibunuh, dan bukti-bukti apa yang telah diperbuat oleh para pengikutnya menunjukan akan hal itu”.

Al-Albani Menilai Bid’ah Sesat Terhadap Tambahan Bacaan *Talbiyah* Atas Bacaan *Talbiyah* Yang Diajarkan Rasulullah[151]

Di antara kesesatan al-Albani lainnya yang dengannya ia telah membuat kekacauan di antara orang-orang Islam adalah tuduhan sesatnya terhadap perkara-perkara baharu yang baik yang telah dirintis oleh para

---

[150] Muhammad ibn ‘Abdillah an-Najdi, *As-Suhub al-Wabilah ‘Ala Dlara-ih al-Hanabilah* (h. 275-276)

[151] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 318)

ulama saleh, baik ulama Salaf maupun ulama Khalaf. Padahal apa yang mereka rintis adalah perkara-perkara baik yang sejalan dengan tuntunan Al-Qur’an dan Sunnah-Sunnah Rasulullah, tidak menyalahinya, sehingga masuk dalam anjuran Hadits Rasulullah sendiri, dalam sabdanya[152]:

مَنْ سَنَّ فِيْ الإِسْلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُوْرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِيْ الإِسْلاَمِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ (رواه مسلم)

“Barangsiapa merintis (memulai) dalam agama Islam sunnah hasanah (perbuatan yang baik) maka baginya pahala dari perbuatannya tersebut, dan pahala dari orang yang melakukannya (mengikutinya) setelahnya, tanpa berkurang sedikitpun dari pahala mereka. Dan barang siapa merintis dalam Islam sunnah sayyi’ah (perbuatan yang buruk) maka baginya dosa dari perbuatannya tersebut, dan dosa dari orang yang melakukannya (mengikutinya) setelahnya, tanpa berkurang dari dosa-dosa mereka sedikitpun”. (HR. Muslim).

Juga, perkara-perkara baik rintisan para ulama tersebut masuk dalam apa yang dimaksud oleh Hadits sahih *mauquf*, yaitu perkataan sahabat ’Abdullah ibn Mas’ud:

ما رءاه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رءاه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح .اهـ

”Apa yang dipandang oleh orang-orang Islam sebagai perkara baik maka ia itu bagi Allah adalah perkara baik, dan apa yang dipandang oleh orang-orang Islam sebagai perkara buruk maka ia itu bagi Allah adalah perkara buruk”. Hadits *mauquf* ini dinilai hasan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *al-Amali*[153]. Contohnya; peringatan maulid Nabi di bulan Rabi’ul Awwal, mempergunakan alat tasbih dalam dzikir, tarekat-tarekat yang dirintis oleh oleh orang-orang saleh para Wali Allah, seperti tarekat al-Qadiriyyah, dan tarekat ar-Rifa’iyyah, termasuk tambahan bacaan dalam *talbiyah* terhadap bacaan yang diajarkan oleh Rasulullah seperti tambahan yang dibuat oleh sahabat ’Umar ibn al-Khattab.

Al-Imam Muslim dalam kitab *Shahih*-nya meriwayatkan dari ‘Abdullah ibn ‘Umar bahwa ayah beliau; ‘Umar ibn al-Khaththab, menambahkan bacaan *talbiyah* terhadap apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah. Dalam riwayat Muslim dikatakan: “Adalah Rasulullah di Dzul Hulaifah shalat dua raka’at, kemudian setelah unta berdiri tegak dikendarai oleh Rasulullah di

---

[152] Muslim, *Shahih Muslim, Kitab Zakat*, Bab tentang anjuran berbuat sedekah

[153] Ibnu Hajar, *Muwafaqah al-Khabar al-Khabar* (2/435)

masjid Dzul Hulaifah maka Rasulullah membaca kalimat-kalimat *[talbiyah]* tersebut. ‘Abdullah ibn ‘Umar berkata: “Umar ibn al-Khattab membacakan *talbiyah* seperti apa yang dibacakan oleh Rasulullah tersebut, dan ‘Umar berkata [dengan tambahan bacaan]:[154]

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ لَبَّيْكَ وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ.

Padahal kalimat *talbiyah* yang diajarkan oleh Rasulullah adalah:

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ، لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لكَ لَبَّيْكَ، إنَّ الحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لكَ وَالْمُلْكَ، لا شَرِيكَ لكَ

namun kemudian ‘Umar ibn al-Khaththab menambahkan bacaan tersebut dengan kalimat yang ia buat sendiri. Dalam hal ini, pada dasarnya ‘Umar telah membuat bid’ah, karena merintis bacaan-bacaan *talbiyah* yang tidak pernah diajarkan Rasulullah. Namun itu adalah bid’ah *hasanah*, karena sejalan dengan kaedah-kaedah *Syara’*.

Kemudian, dalam Hadits riwayat Abu Dawud disebutkan bahwa ‘Abdullah ibn ‘Umar ibn al-Khaththab sendiri telah menambahkan kalimat *tasyahhud* dalam shalat terhadap kalimat-kalimat *Tasyahhud* yang diajarkan oleh Rasulullah. *Al-Imam* Abu Dawud meriwayatkan dengan *sanad*-nya dari *al-Imam* Mujahid dari sahabat ‘Abdullah ibn ‘Umar, berkata:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فِي التَّشَهُّدِ؛ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، قَالَ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ؛ زِدْتُ فِيهَا: وَبَرَكَاتُهُ - السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ - قَالَ ابْنُ عُمَرَ: زِدْتُ فِيهَا: وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ - وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ. اهـ

“Dari Ibnu ‘Umar, dari Rasulullah dalam bacaan *tasyahhud*, yaitu; *“at-Tahiyyatu Lillah...”,* dan seterusnya. Sementara dalam kalimat *tasayahhud* ‘Abdullah ibn ‘Umar terdapat tambahan kalimat: *“wahdahu la syarika lah”.* Kalimat tersebut bukan dari Rasulullah. Bahkan ‘Abdullah ibn ‘Umar sendiri berkata: *“Ana zidtu”*, artinya: *“Aku sendiri yang menambahkannya”*.[155]

---

[154] Muslim, *Shahih Muslim,* Hadits nomor 1184. Lihat pula al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Hadits nomor 1549, Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud,* Hadits nomor 1812, at-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi,* Hadits nomor 826, an-Nasa’i, *Sunan an-Nasa-i,* Hadits nomor 2750, Ibnu Majah, *Sunan Ibn Majah,* Hadits nomor 2918, dan Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad,* Hadits nomor 5071.

[155] Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud,* Hadits nomor 971. Lihat pula ad-Daraquthni, *Sunan ad-Daraquthni,* j. 2, h. 161, dan berkata: “Hadits ini dengan *sanad* sahih”. Lihat pula Ibnu Hajar, *Fath al-Bari,* j. 2, h. 315. Dan Hadits ini memiliki *syawahid* yang sangat banyak, di antara lihat an-Nasa-i, *as-Sunan al-Kubra*, Hadits nomor 758, dan 7563, Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah,* Hadits nomor 1892, Ibn Hibban, *Shahih Ibn Hibban,* Hadits nomor 6402, dan lainnya.

Dengan demikian, maka 'Abdullah ibn 'Umar telah merintis sesuatu yang baru yang yang tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah sebelumnya.

Para ulama Salaf dan Khalaf juga telah merintis penulisan kalimat *"Shalallallahu 'Alaihi Wa Sallam"* setelah penyebutan nama Rasulullah, padahal tulisan surat-surat Rasulullah yang dicatat oleh sebagian para sahabatnya yang dikirimkan ke raja-raja ketika itu, menyeru mereka masuk Islam tidak, seperti Heraklius dan lainnya; di dalamnya tidak ada tulisan shalawat. Rasulullah tidak menyuruh para sahabat juru tulis tersebut untuk menuliskan kalimat shalawat seteleh penyebutan namanya. Dalam kitab *Shahih al-Bukhari* disebutkan redaksi surat Rasulullah adalah sebagai berikut:

بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم.

"Dengan nama Allah *ar-Rahman* dan *ar-Rahim*, dari Muhammad; hamba Allah dan Rasul-Nya kepada Heraklius raja Romawi, keselamatan atas orang yang mengikuti petunjuk, selanjutnya, Sungguh aku mengajakmu kepada menerima seruan Islam, masuk Islamlah engkau maka engkau akan selamat". [Di dalamnya tidak ada penyebutan shalawat setelah nama Rasulullah]. Penulisan shalawat setelah nama Rasulullah itu adalah perkara baru, dirintis oleh para ulama, ia tidak pernah dikerjakan oleh Rasulullah. Namun demikian tulisan shalawat setelah penyebutan nama Rasulullah itu telah diterima [dan dipakai] oleh Ahlussunnah Wal Jama'ah dari masa ke masa, bahkan juga dipakai oleh berbagai kelompok di luar Ahlussunnah, seperti golongan Musyabbihah; kelompoknya al-Albani, dalam karya-karya mereka menuliskan bacaan shalawat tersebut. Termasuk perkara baru yang juga baik apa yang ditradisikan oleh para ulama ahli Hadits, sebagaimana disebutkan dalam kitab-kitab *Musthalah al-Hadits*[156], bahwa ketika dimulai majelis imla' (kajian dan penulisan) Hadits-Hadits Nabi dianjurkan untuk dimulakan dengan membaca beberapa ayat Al-Qur'an, lalu diikutkan dengan membaca hamdalah dan shalawat atas Rasulullah, kemudian si-murid atau si-penulis *(al-mustamli)* berkata kepada guru *(al-mumli)*: *"Man dzakarta, rahimakallah"* (Siapakah yang engkau sebutkan/engkau ingat? Semoga rahmat Allah tercurah bagimu). Praktek semacam ini tidak pernah ada di zaman Rasulullah, demikian pula tidak ada di zaman sahabat setelah wafat Rasulullah, dan bahkan hingga masa yang cukup panjang setelah itu juga belum ada. Maka sangat mengherankan dengan al-Albani dan golongan Wahhabiyyah para pengikutnya, mereka mengingkari perkara-perkara baru

---

[156] Lihat *at-Taqrib* karya an-Nawawi dengan *Syarh*-nya *Tadrib ar-Rawi* karya as-Suyuthi (h. 323)

yang dirintis oleh para ulama Islam terdahulu, -seperti beberapa perkara yang telah disebutkan di atas-, lalu mereka berkata: “Itu adalah bid’ah sesat, tidak pernah dikerjakan oleh Rasulullah”, padahal dalam beberapa bagian perkara baru tersebut mereka membolehkannya dan bahkan mempraktekannya. Tentunya, pendapat mereka ini adalah pendapat tanpa dalil, pendapat *“se-enak perut” (tahakkum)*, bagaiamana mereka dengan seenaknya mengharamkan [atas orang lain] sebagian perkara baru dan membolehkan sebagian yang lainnya [yang sejalan dengan hawa nafsu mereka]?! Kalau mereka hendak konsisten menetapkan setiap yang tidak ada di zaman Rasulullah atau tidak dikerjakan olehnya sebagai perkara haram, lalu mengapa mereka tidak mengharamkan penulisan *“Shallallah ‘Alihi Wa Sallam”* setelah penulisan nama Rasulullah?! Mengapa mereka tidak mengatakan ‘Umar telah sesat karena telah menambahkan bacaan talbiyah atas apa yang diajarkan oleh Rasulullah?! Juga mengapa tidak mengatakan seluruh para sahabat Rasulullah sebagai orang-orang sesat karena tidak ada satupun dari mereka mengingkari ‘Umar dalam tambahan kalimat talbiyah tersebut?! Juga mengapa mereka tidak mengatakan ‘Abdullah ibn ‘Umar seorang yang sesat kerena beliau telah menambahkan bacaan dalam tahiyyah [dalam shalat] atas bacaan yang diajarkan oleh Rasulullah?! Juga mengapa mereka tidak mengatakan sesat sesat terhadap semua ulama ahli Hadits yang telah mentradisikan perkara tersebut di atas di mana perkara tersebut tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah?! [Dengan demikian semakin jelas bagi kita bahwa yang sesat justru adalah mereka sendiri].

Untuk bahasan lebih luas dan penjelasan rinci dalam masalah pembagian bid’ah kepada *Hasanah* dan bid’ah *Sayyi-ah* silahkan merujuk kepada kitab yang sangat berharga, karya guru kami; *al-Hafizh al-Muhaddits* Syekh ‘Abdullah al-Harari, berjudul *Sharih al-Bayan Fi ar-Radd ‘Ala Man Khalaf Al-Qur’an*[157]. Di sana bahasan tema bahasan ini sangat rinci, sangat penting bagi anda untuk menela’ahnya.

Al-Albani Menuduh Sesat Bacaan Shalawat Atas Nabi Setelah Kumandang Adzan Dan Pelakunya Berhak Mendapat Neraka

Bacaan shalawat atas Rasulullah setelah kumandang adzan, baik dengan cara *jahr* (keras) atau dengan *sirr* (pelan), menurut al-Albani adalah

[157] ‘Abdullah al-Harari, *Sharih al-Bayan Fi ar-Radd ‘Ala Man Khalaf al-Qur’an* (h. 324)

bid’ah sesat, dan pelakunya, menurutnya pantas masuk neraka. Al-Albani berkata[158]:

بدعة جهر المؤذن بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم عقب الأذان بدعة اتفاقا. اهـ

“Mengeraskan bacaan shalawat ata Nabi setelah kumandang adzan disepakati sebagai bid’ah [sesat]”. Lalu dalam karyanya berjudul *Tamam al-Minnah*, al-Albani berkata[159]:

قوله: "الجهر بالصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم محدث مكروه"، قلت: مفهومه أن الإسرار بها سنة، فأين الدليل على ذلك؟ فإن قيل: هو قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما يقول، ثم صلوا علي"، فالجواب: ان الخطاب فيه للسامعين المأمورين بإجابة المؤذن، ولا يدخل فيه المؤذن نفسه، وإلا لزم القول بأنه يجيب أيضا نفسه بنفسه، وهذا لا قائل به، والقول به بدعة في الدين. فإن قيل: فهل يمنع المؤذن من الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم سرا؟ قلت: لا يمنع مطلقا، وإنما يمنع من أن يلتزمها عقب الأذان، خشية الزيادة فيه، وأن يلحق به ما ليس منه، ويسوي بين من نص عليه صلى الله عليه وسلم وهو السامع ومن لم ينص عليه وهو المؤذن وكل ذلك لا يجوز القول به، فليتأمل. اهـ

“(Perkataannya)[160]; “Mengeraskan bacaan shalawat atas Nabi adalah perkara baru yang makruh”, aku [al-Albani] katakan: “Pemahamannya, maka berarti membaca pelan [dengan shalawat tersebut] adalah sunnah, lalu mana dalil atas demikian itu? Jika dikatakan: Dalilnya adalah sabda Rasulullah: *“Idza sami’tum al-mu’adzdzin fa qulu mitsla matsla ma yaqul, tsumma shallu ‘alayya”* (Apabila kalian mendengar mu’azdin maka bacalah oleh kalian seperti apa yang diucapkannya, kemudian bacalah shalawat oleh kalian atasku), Jawab: Sesungguhnya yang [konteks] dimaksud oleh Hadits itu adalah bagi orang-orang yang mendengar kumandang adzan bahwa mereka mendapatkan pahala [dengan cara mengikuti apa yang diucapkan oleh mu’adzin, lalu diikutkan dengan bacaan shalawat atas Nabi], bukan bagi mu’adzin itu sendiri. Karena jika [konteks] yang dimaksud Hadits itu termasuk mu’adzin sendiri maka berarti si-mu’adzin itu menjawab bacaannya sendiri, dan pemahaman seperti ini tidak pernah diungkapkan oleh siapapun, maka pemahaman demikian itu adalah bid’ah dalam agama. Jika dikatakan: “Lalu apakah seorang mu’adzin dilarang membacakan shalawat atas Rasulullah dengan pelan *(sirr)*?”, Aku [al-Albani] jawab: “Tidak terlarang secara mutlak,

---

[158] Lihat *ta’liq* al-Albani atas kitab berjudul *Fadl ash-Shalat ‘Ala an-Nabi,* karya Isma’il al-Qadli (h. 52).

[159] Lihat karyanya berjudul *Tamam al-Minnah* (h. 158)

[160] Tulisan al-Albani ini sebagai komentar terhadap kitab karya Sayyid Sabiq berjudul *Fiqh as-Sunnah.* Redaksi Sayyid Sabiq dalam karyanya tersebut juga menyesatkan, ia berkata: “Membaca *jahr* (keras) dalam shalawat atas Nabi setelah adzan itu tidak disyari’atkan, tetapi demikian itu adalah perkara baru yang makruh”. *Na’udzu billah.*

tetapi yang dilarang itu adalah apabila ia membiasakan bacaan shalawat tersebut setelah adzan, karena khawatir itu [dianggap] tambahan dalam bacaan adzan [atau sebagai bagian dari adzan yang padahal itu bukan darinya]. Dan menyamakan antara orang yang dimaksud oleh Rasulullah [dalam Haditsnya tersebut], yaitu orang yang mendengar adzan, dengan orang yang tidak dimaksud oleh Rasulullah, yaitu yang mengumandangkan adzan itu sendiri; hukumnya tidak boleh, itu pendapat tidak benar, maka pahamilah!". [Demikian catatan al-Albani].

Al-Albani juga berkata[161]:

يجب أن نعلم أن أصغر بدعة يأتي الرجل بها في الدين هي محرمة بعد تبين كونها بدعة فليس في البدع كما يتوهم البعض ما هو رتبة المكروه فقط كيف ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: وكل ضلالة في النار أي صاحبها. اهـ

"Kita wajib mengetahui bahwa bid'ah sekecil apapun yang diperbuat oleh seseorang dalam urusan agama ini maka ia itu haram, jika memang telah jelas bahwa perkara tersebut sebagai bid'ah. Dengan demikian, maka tidak benar apa yang dianggap oleh sebagaian orang bahwa di antara bid'ah itu ada yang hanya pada tingkatan [hukum] makruh saja, bagaimana [pendapat ini dapat dibenarkan?! Padahal [dengan tegas] Rasulullah bersabda: "Dan setiap bid'ah itu di neraka", artinya; pelaku bid'ah tersebut". [Demikian catatan al-Albani].

Masalah Mengeraskan Bacaan Shalawat Atas Nabi Setelah Kumandang Adzan

(Satu): Mengeraskan bacaan shalawat atas Nabi setelah kumandang adzan tidak menyalahi tuntunan syari'at, bahkan perkara itu dinilai baik oleh para ulama. Praktek ini permulaannya sekitar setelah tahun 700 H. Sebelum itu bacaan shalawat atas Rasulullah setelah adzan tidak dibacakan secara keras. *Al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *al-Wasa'il Fi Musamarah al-Awa-il* menuliskan sebagai berikut[162]: "Pemulaan tambahan bacaan setelah setiap kumandang adzan di atas menara adalah di zaman sultan al-Manshur Haji ibn al-Asyraf Sya'ban ibn Husain ibn an-Nashir Muhammad ibn al-Manshur Qalawun, dengan perintah dari penegak hukum *Syara' (al-muhtasib)* Najmuddin ath-Thambadi, yaitu para bulan Sya'ban tahin 791 H. dan sebenarnya, telah ada praktek seperti demikian itu sebelumnya di masa

[161] Lihat *Hujjah an-Nabi* (h. 103)
[162] As-Suyuthi, *al-Wasa-il Fi Musamarah al-Awa-il* (h. 23-24)

sultan Shalahuddin ibn Ayyub, yaitu bahwa di setiap malam menjelang fajar (menjelang datang waktu subuh) di wilayah Mesir dan Syam (Sirian, Pelstina, Lebanon dan sekitarnya) dibacakan: *"as-Salamu 'Ala Rasulillah"*. Praktek seperti ini berlangsung hingga tahun 767 H. Kemudian dengan perintah penegak hukum *Syara' (al-muhtasib)* Shalahuddin al-Barallusi ditambahkanlah: *"ash-Shalatu Wa as-Salamu 'Alaika Ya Rasulullah"*. Kemudian, barulah itu menjadi tradisi yang dibacakan setiap selesai kumandang adzan pada tahun 901 H". [Demikian catatan *al-Hafizh* as-Suyuthi].

Al-Hatthabi dalam kitab *Mawahib al-Jalil* menuliskan sebagai berikut[163]: "Telah berkata as-Sakhawi dalam kitab *al-Qaul al-Badi'*: Para mu'adzin telah merintis bacaan shalawat atas Rasulullah setelah kumandang adzan dalam shalat fardlu yang lima, kecuali pada shalat Subuh dan Jum'at; di dua waktu tersebut mereka mendahulukan bacaan shalawat itu sebelum adzan, dan kecuali pada maghrib; shalawat itu tidak dibacakan karena sempitnya waktu. Permulaan dirintisnya praktek bacaan shalawat demikian itu adalah pada masa Sultan an-Nashir Shalahuddin Yusuf ibn Ayyub, dan itu dengan instruksi darinya. Sebagian ulama (sejarawan) menyebutkan bahwa praktek demikian itu awal mulanya dengan instruksi Sultan Shalahuddin pada adzan shalat Isya setiap malam jum'at, namun kemudian sebagian para ahli tasawuf bermimpi berjumpa dengan Rasulullah memerintahkan untuk disampaikan kepada al-muhtasib agar menyuruh seluruh para mu'adzin membacakan shalawat atas Rasulullah setiap setelah kumandang adzan. Maka al-muhtasib sangat gembira dengan adanya berita [mimpi] tersebut, lalu beliau melaksanakan perintah tersebut dan kemudian berlangsung sampai sekarang. Dan perkara tersebut telah menjadi perselisihan apakah *mustahabb*, makruh, bid'ah ataukah disyarai'atkan? Pendapat pertama [yang mengatakan *mustahabb*] berdalil dengan firman Allah: *"Waf'alu al-khair"* (QS. al-Hajj: 77), [Artinya; "Kerjakanlah oleh kalian segala macam bentuk kebaikan"]. Dan sudah maklum bahwa shalawat atas Raslullah adalah di antara bentuk amal saleh yang agung, terlebih ada banyak khabar [Hadits] mutawatir menganjurkan atas demikian itu, termasuk adanya anjuran untuk memperbanyak berdoa setelah adzan, di sepertiga akhir malam, dan di waktu menjelang fajar. Dan pendapat yang benar bacaan shalawat setelah kumandang adzan tersebut adalah bid'ah *hasanah*, dan pelakunya [mendapat balasan] sesuai niatnya". [Demikian catatan al-Hatthab al-Maliki].

---

[163] Al-Hatthab al-Maliki, *Mawahib al-Jalil* (1/430). Lihat pula as-Sakhawi, *al-Qaul al-Badi'* (h. 192-193)

Cukup [sebagai dalil] dalam kebolehan membaca shalawat atas Rasulullah dengan suaranya nyaring setelah kumandang adzan adalah sabda Rasulullah:

إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثلما يقول، ثم صلوا علي (رواه مسلم)

"Apabila kalian mendengar mu'adzin maka ucapkanlah oleh kalian seperti apa yang diucapkan olehnya, kemudian bacalah shalawat oleh kalian atasku", [HR. Muslim dan lainnya][164], juga sabda Rasulullah [dalam Hadits lainnya]: *"Siapa orang yang didekatnya disebutkan namaku maka hendaklah ia membacakan shalawat atasku"*. HR. Abu Ya'la dan lainnya dari sahabat Anas ibn Malik[165]. Dalam redaksi Hadits lainnya, juga riwayat Abu Ya'la, Rasulullah bersabda[166]: *"Barangsiapa menyebut namaku maka hendaklah ia membacakan shalawat atasku"*. Dengan demikian, baik si-mu'adzin maupun yang mendengar adzan, keduanya sama-sama dianjurkan untuk membacakan shalawat atas Rasulullah, baik shalawat tersebut dibacakan dengan suara pelan *(sirr)* atau nyaring *(jahr).* Jika ada yang berkata: "Tidak ada berita [Hadits] menyebutkan dari para mu'adzin Rasulullah bahwa mereka membacakan shalawat dengan nyaring", Jawab: Kita katakan: "Rasulullah juga tidak berkata: Janganlah kalian membaca shalawat atasku kecuali dengan suara yang pelan *(sirr)*. Dan sesungguhnya tidak setiap apa yang tidak dikerjakan di masa Rasulullah sebagai perkara haram atau makruh, tetapi ketetapan hukum itu adalah didasarkan kepada datangnya larangan secara tekstual, atau hasil intisari ijtihad dari seorang imam mujtahid yang diakui; seperti *al-Imam* Abu Hanifah, *al-Imam* Malik, *al-Imam* asy-Syafi'i, *al-Imam* Ahmad dan para imam mujtahid lainnya; dari mereka yang telah memenuhi syarat-syarat berijtihad, seperti *al-Hafizh* Ibnul Mundzir, dan *al-Hafizh* Ibnu Jarir. Mereka itulah yang memiliki otoritas untuk mempraktekan *qiyas* (analogi) dalam upaya mengambil intisari hukum terhadap perkara-perkara yang yang tidak ada penyebutan teks *Syara'* yang jelas di dalamnya. Dan sesungguhnya, membaca shalawat dengan suara

---

[164] *Shahih Muslim, Kitab ash-Shalat,* Bab anjuran mengucapkan seperti apa yang diucapkan oleh seorang mu'adzin bagi orang yang mendengarnya.

[165] Abu Ya'la, Musnad (7/75), *al-Hafizh* al-Haitsami dalam *Majma' az-Zawa-id* (1/137) berkata: "Diriwayatkan oleh Abu Ya'la, dan seluruh para perawinya adalah para perawi sahih". Diriwayatkan pula oleh ath-Thabarani dalam *al-Mu'jam al-Ausath* (3/228, 5/284), *al-Hafizh* al-Haitsami dalam *Majma' az-Zawa-id* (10/163): "Diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Ausath*, dan seluruh perawinya adalah para perawi sahih". Juga diriwayatkan oleh Ibnus-Sunni dalam *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah* (h. 335), dan an-Nasa-i dalam *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah* (h. 65)

[166] *Musnad Abi Ya'la* (6/354), adl-Dliya' al-Maqdisi, *al-AHadits al-Mukhtarah* (4/359)

nyaring setelah kumandang adzan telah turun-temurun dipraktekan oleh semua orang Islam dari masa ke masa, lalu para ulama dari para ahli Hadits *(al-muhadditsun)*, para ahli fiqh *(al-fuqaha')* menganggap perkara tersebut sebagai bid'ah *mustahabbah* (dianjurkan), sebagaimana dinyatakan demikian oleh *al-Hafizh* as-Sakhawi dan *al-Hafizh* as-Suyuthi, seperti telah kita jelaskan di atas. Adapun menurut pemahaman sesat al-Albani dan para pengikutnya; yaitu golongan Wahhabiyah, perkara demikian itu adalah haram. [Bahkan] lebih ekstrim lagi, di antara orang-orang Wahhabiyyah tersebut ada yang berkata kepada orang yang membaca shalawat dengan suara nyaring setelah kumandang adzan: *"Haram, itu seperti orang yang mengawini ibunya"*. *Na'udzu billah.*

Syekh Ahmad Zaini Dahlan dalam kitabnya mengutip peristiwa bahwa pemimpin golongan Wahhabiyyah, yaitu Muhammad ibn 'Abdil Wahhab, telah didatangkan ke hadapannya seorang mu'adzin buta yang membaca shalawat dengan suara nyaring setelah ia mengumandangkan adzan, maka Muhammad ibn 'Abdil Wahhab ini memerintahkan agar si-mu'adzin buta tersebut dibunuh[167]. Adapun peristiwa seorang Wahhabi yang berkata kepada mu'adzin yang membaca shalawat dengan suara nyaring setelah kumandang adzan: *"Haram, itu seperti orang yang mengawini ibunya";* itu terjadi wilayah penduduk Jami' ad-Daqqaq di perkampungan al-Maidan. Peristiwa ini ramai dan popular [diketahui] di kalangan orang-orang tua. Anda renungkan, bagaimana orang-orang Wahhabi semacam mereka mengaku beragama Islam sementara mereka mengatakan orang yang membaca shalawat atas Nabi dengan suara nyaring sama dengan orang yang berbuat zina dengan ibunya sendiri?!

(Dua): Perkataan al-Albani:

مفهومه أن الإسرار به سنة فأين الدليل؟. اهـ

"Pemahamannya, maka berarti membaca pelan [dengan shalawat tersebut] adalah sunnah, lalu mana dalil atas demikian itu?".

Bantahan:

[Perkataan al-Albani ini hendak mengungkapkan bahwa membaca shalawat atas Nabi walaupun dengan suara pelan *(sirr)* setelah kumandang adzan adalah perkara dilarang]. [Kita bantah]; "Mana dalil *Syara'* yang melarang bacaan shalawat dengan *sirr* setelah kumandang adzan? Bukankah kalian tidak mau menerima suatu perkara kecuali dengan adanya teks *Syara'*

---

[167] Ahmad Zaini Dahlan, *ad-Durar as-Saniyyah Fi ar-Radd 'Ala al-Wahhabiyyah* (h. 44)

yang menunjukan itu? Lalu mana dalil yang melarang itu?". [Al-Albani dan pengikutnya tidak akan bisa menjawab karena memang tidak ada dalil yang melarang itu]. Sebaliknya, Hadits Rasulullah[168]:

إذا سمعتم المؤذنَ فقولوا مثلَما يقولُ ثم صلُّوا عليَّ (رواه مسلم)

"Apabila kalian mendengar mu'adzin maka ucapkanlah oleh kalian seperti apa yang diucapkan olehnya, kemudian bacalah shalawat oleh kalian atasku"; menjadi bantahan terhadap al-Albani, oleh karena seorang mu'adzin termasuk orang yang mendengar adzan itu sendiri. Karena itulah maka para ulama membolehkan membaca shalawat dengan suara nyaring setelah kumandang adzan, berbeda dengan al-Albani yang mengharamkannya. Oleh karena itu *al-Hafizh al-Faqih* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*, setelah menyebutkan Hadits di atas menuliskan sebagai berikut[169]: "Telah berkata *Ash-hab* kami (ulama fiqh madzhab Syafi'i); Disunnahkan bagi seorang mu'adzin setelah selesai dari kumandang adzannya untuk membacan dzikir-dzikir tersebut, seperti membaca shalawat atas Nabi dan memohonkan kepada Allah baginya untuk memperoleh *al-Wasilah* (yaitu derajat yang sangat tinggi di akhirat nanti), juga disunnahkan bagi orang yang mendengar adzan untuk mengikuti apa yang dibaca oleh mu'adzin dalam lafazh-lafazh adzannya itu, dan pada kalimat *hai'alatain (hayya 'alash-shalah* dan *hayya 'alal falah)* mengucapkan; *"la haula wa la quwwata illa billah"*, kemudian bila telah selesai mengikuti semua bacaan mu'adzin disunnahkan pula bagi orang yang mendengar adzan ini untuk membaca semua dzikir-dzikir tersebut". [Demikain tulisan *al-Imam* an-Nawawi].

An-Nafrawi al-Maliki dalam kitab *al-Fawaqih an-Dawani* berkata[170]: "Disunnahkan bagi seorang yang adzan dan bagi yang mendengar adzan untuk menbaca shalawat dan salam atas Rasulullah setelah selesai dari kumandang adzan, lalu setelah membaca shalawat mengucapkan [doa]; "Ya Allah Pemilik panggilan yang sempurna ini dan pemilik shalat yang didirikan berikanlah kepada Muhammad akan *al-Wasilah* dan *al-Fadlilah*, dan karuniakan kepadanya akan al-Maqam al-Mahmud yang telah Engkau janjikan". [Demikian tulisan an-Nafrawi].

(Tiga): Al-Albani berkata:

---

[168] *Shahih Muslim, Kitab ash-Shalat,* Bab kesunnahan mengucapkan seperti apa yang diucapkan oleh mu'adzin bagi yang mendengarnya, kemudian membaca shalawat atas Rasulullah, dan memohonkan al-Wasilah bagi Rasulullah.

[169] An-Nawawi, *al-Majmu'* (3/117)

[170] An-Nafrawi al-Maliki, *al-Fawakih ad-Dawani* (1/202-203)

ولا يدخل فيه المؤذن نفسه، وإلا لزم القول بأنه يجيب أيضًا نفسه بنفسه، ولا قائل به. اهـ

"... bukan bagi mu'adzin itu sendiri. Karena jika yang dimaksud oleh Hadits itu termasuk mu'adzin sendiri maka berarti si-mu'adzin itu menjawab bacaannya sendiri, dan tidak ada siapapun orang yang berkata dengan pemahaman demikian itu".

Bantahan:

Sebaliknya, [pemahaman al-Albani itulah yang tidak pernah dikatakan oleh siapapun dari para ulama], bahkan sebagian ulama dalam madzhab Hanbali, --madzhab yang digagas oleh *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal, di mana al-Albani dan para pengikutnya sering mengaku bermadzhab Hanbali--, menetapkan adanya anjuran bagi seorang mu'adzin dan bagi yang mendengar adzan untuk menjawab adzan. Hal itu disebutkan dalam kitab-kitab karya mereka, di antaranya dalam kitab *al-Inshaf*, karya al-Mardawi al-Hanbali, dituliskan sebagai berikut[171]: "Termasuk dalam makna perkataannya: "Disunnahkan bagi siapapun yang mendengar mu'adzin untuk mengatakan apa yang diucapkan oleh mu'adzin tersebut"; adalah bagi mu'adzin sendiri, dan ini pendapat dalam madzhab [Hanbali] yang telah dicatatkan dari *al-Imam* Ahmad, maka si-mu'adzin menjawab bagi dirinya sendiri dengan suara yang pelan (samar). Dan itulah pendapat mayoritas *(Jumhur)* ulama [madzhab Hanbali], karena dalam perkataannya: "Disunnahkan bagi siapapun yang mendengar mu'adzin" adalah lafazh dari bentuk lafazh yang umum, yaitu pada perkataannya: "... bagi siapapun". Dan dikatakan [dalam pendapat lain] bahwa si-mu'adzin tidak menjawab bagi dirinya sendiri. Pendapat [dengan makna] ini mungkin terkandung dalam apa yang dikatakan penyusun kitab dan lainnya, serta dihikayatkan ada pendapat demikian itu dari *al-Imam* Ahmad. Ibnu Rajab dalam dalam *al-Qa'idah as-Sab'in* mengatakan: Pendapat inilah yang lebih kuat". [Demikian catatan al-Mardawi dalam kitab *al-Inshaf*].

Dengan demikian, jika kita merujuk kepada apa yang dituliskan oleh al-Mardawi dalam kitab *al-Inshaf* tersebut maka berarti di atas al-Albani al-Imam Ahmad dan para pengikutnya adalah para ahli bid'ah, oleh karena al-Mardawi berkata: "Ini pendapat dalam madzhab [Hanbali] yang telah dicatatkan dari al-Imam Ahmad", dan juga perkataan al-Mardawi: "Itulah pendapat mayoritas *(jumhur)* ulama [madzhab Hanbali]". Dengan demikian, kesimpulan perkataan al-Albani di atas sama saja dengan menuduh sesat

---

[171] Al-Mardawi al-Hanbali, *al-Inshaf Fi Ma'rifah ar-Rajih Min al-Khilaf* (1/426)

terhadap *al-Imam* Ahmad; yang notabene seorang imam agung, *wara'*, ahli fiqh, dan seorang imam mujtahid. *Na'udzu billah.*

Kemudian aku sendiri (penyusun kitab ini) telah mendapati perkataan Syekh Muhammad ibn 'Arafah ad-Dusuqi, yang telah meriwayatkan perkataan Ibnul Qasim yang telah mengatakan apa yang telah ditetapkan oleh *al-Imam* Ahmad dan para pengikutnya [tentang adanya anjuran bagi mu'adzin menjawab bagi dirinya sendiri], dengan teksnya sebagai berikut[172]: "Perkataan penyusun kitab; "bagi yang mendengarnya [adzan]" memberikan pemahaman bahwa seorang mu'adzin tidak menjawab terhadap adzannya sendiri, namun demikian ada pendapat lainnya [mengatakan] bahwa hendaklah ia menjawab adzannya sendiri, oleh karena [sebenarnya] ia memperdengarkan adzan tersebut [tidak hanya bagi orang lain], tapi juga bagi dirinya sendiri. Dan dalam kitab *ad-Dakhirah*[173], dari Ibnul Qasim dalam kitab *al-Mudawwanah* [disebutkan] bahwa apabila seorang mu'adzin telah selesai dari kumandang adzannya maka hendaklah ia menjawabnya jika ia mau, [demikian dalam *al-Mudawwanah*], dengan demikian maka si-mu'adzin tidak menjawab adzannya sendiri sebelum ia selesai dari adzan-nya, karena demikian itu dapat memisahkan lafazh-lafazh adzannya, tetapi ia menjawab bagi dirinya sendiri setelah ia selesai". [Demikian dalam catatan ad-Dusuqi dalam kitab *Hasyiyah*-nya].

Pendapat senada juga dituliskan oleh Syekh Muhammad 'Illaisy al-Maliki dalam kitab *Minah al-Jalil*[174]. Dan Ibnul Qasim tersebut di atas adalah seorang ulama fiqh terkemuka di kalangan madzhab Maliki, sangat popular, penulis kitab *al-Mudawwanah* dan periwayat kitab *al-Muwattha'* karya *al-Imam* Malik. Derajat keilmuan beliau sangat jauh beda di banding al-Albani, seperti jauhnya barat dan timur.

Peringatan: Diambil pelajaran penting dari perkataan al-Mardawi di atas bahwa seorang mu'adzin dianjurkan pula untuk membaca shalawat atas Rasulullah setelah selasai adzannya, karena si-mu'adzin termasuk dari bagian orang-orang yang mendengar adzannya itu sendiri.

(Empat): Al-Albani berkata:

فهل يمنع المؤذن من الصلاة عليه سرًّا؟ قلت (أي الألباني) : يمنع من أن يلتزمتها عقب الأذان خشية الزيادة فيه وكل ذلك لا يجوز القول به.اهـ

---

[172] Muhammad ibn 'Arafah ad-Dusuqi, *Hasyiyah ad-Dusuqi 'Ala asy-Syarh al-Kabir* (1/196)

[173] Kitab *ad-Dakhirah;* Fiqh madzhab Maliki, karya Syihabuddin Abil 'Abbas Ahmad ibn Idris al-Qarafi al-Maliki (w 684 H).

[174] Muhammad 'Illaisy al-Maliki, *Minah al-Jalil Syarh Mukhtashar Khalil* (1/202)

"Lalu apakah seorang mu'adzin dilarang membacakan shalawat atas Rasulullah dengan pelan *(sirr)*?", Aku [al-Albani] jawab: "Dilarang apabila ia membiasakannya setelah adzan, karena khawatir [dianggap sebagai] tambahan dalam bacaan adzan, dan pendapat itu semua tidak boleh diambil [dijadikan sandaran]".

Bantahan:

Larangan al-Albani rusak seperti yang ia ungkapkan itu tidak ada dalilnya dalam *Syara'*. Perkataan sesat al-Albani itu murni dengan dasar hawa nafsunya. Itu jelas menyalahi sabda Rasulullah[175]: *"Barangsiapa menyebut diriku maka hendaklah ia membaca shalawat atasku"*. Maka apa yang dikatakan al-Albani itu jelas bid'ah sesat yang timbul dari dirinya sendiri. Apa yang menurutnya; "Khawatir itu [dianggap] tambahan dalam bacaan adzan" adalah timbul dari prasangka buruknya dan dari khayalan rusaknya, karena bila masalahnya seperti yang dikhawatirkan al-Albani seperti itu maka tentu semua orang yang shalat berjama'ah tidak boleh mengucapkan *"amin"* setelah selesai bacaan al-Fatihah imam dalam shalat *jahr*, [oleh karena lafazh *"amin"* bukan dari bagian surat al-Fatihah]. Dan nyatanya membaca "amin" itu adalah ajaran Rasulullah, karena beliau bersabda[176]: *"Apabila imam [shalat] membaca amin maka bacalah amin oleh kalian"*. (HR. al-Bukhari). [Demikian pula dengan bacaan shalawat, Rasulullah menganjurkan membacakannya setiap nama Rasulullah disebut].

Dan lebih mengherankan lagi, ketika al-Albani mengharamkan membaca shalawat atas Rasulullah setelah kumandang adzan walaupun dengan suara pelan *(sirr)* hanya dengan alasan bahwa kedudukan seorang mu'adzin sama saja dengan si-pendengar adzan. *Na'udzu billah.* Anda lihat, betapa besar dusta dan durhaka al-Albani [ia seenaknya membuat hukum]. Justru yang haram adalah prilaku dia sendiri, ia menetapkan hukum halal dan haram tanpa dasar ilmu, [tetapi dengan dasar hawa nafsu]. Anda lihat orang sesat ini, betapa ia telah dijauhkan dari keberkahan membaca shalawat atas Rasulullah. Dengan seenaknya ia melarang mu'adzin membaca shalawat atas Rasulullah, tidak hanya melarang dengan bacaan *jahr*, tapi ia juga melarang dengan bacaan *sirr*, padahal telah jelas Rasulullah bersabda: *"Barangsiapa menyebut diriku maka hendaklah ia membaca shalawat atasku"*. Artinya, praktek seorang mu'adzin yang senantiasa membaca shalawat atas Rasulullah [baik dengan cara *jahr* atau dengan *sirr*] adalah perbuatan yang sejalan dengan petunjuk Rasulullah dan sesuai dengan ajarannya. Sebaliknya,

---

[175] Lihat *takhrij* Hadits di halaman depan.

[176] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Adzan,* Bab imam menjaharkan bacaan amin.

orang yang mengharamkannya maka sesungguhnya dia sendiri yang sebagai pelaku bid'ah sesat, ia telah keluar dari petunjuk Rasulullah, dan itulah orang yang dijauhkan dari pemahaman yang benar.

(Peringatan): Sebagian pengikut ajaran [sesat] Wahhabi kadang berkata: "Sesungguhnya Hadits riwayat Muslim[177]:

مَنْ سنَّ فِي الإسلام سنَّةً حسنةً فله أجرُها وأجرُ من عملَ بها بعدَهُ (رواه مسلم)

"Barangsiapa merintis dalam Islam perkara baru yang baik maka baginya pahalanya dan pahala dari orang yang mengerjakan dengannya sesdudahnya", sebab munculnya adalah bahwa ada beberapa orang yang sangat fakir memakai pakaian dari kulit hewan yang dilubangi tengahnya lalu dipakaikan dengan cara memasukkan kepala melalui lubang tersebut, maka ketika Rasulullah melihat keadaan tersebut wajah beliau berubah dan bersedih, lalu para sahabat bersedekah dengan harta masing-masing, mereka mengumpulkannya hingga menjadi cukup banyak, kemudian harta-harta itu diberikan kepada orang-orang fakir tersebut, maka ketika Rasulullah melihat kejadian ini beliau sangat senang, lalu beliau mengucapkan Hadits di atas. Dengan demikian, Hadits ini [menurut mereka] tidak ada hubungannya dengan peringatan maulid Nabi atau tarekat atau semacamnya [yang notebene itu semua adalah bid'ah sesat]".

Bantahan:

Pemahaman kalian ini adalah pemahaman batil dan rusak, menyalahi kaedah *Ushuliyyah* yang mengatakan[178]:

اَلْعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لاَ بِخُصُوْصِ السَّبَبِ

"Yang dijadikan sandaran [untuk diambil sebagai dalil itu] adalah keumuman suatau lafazh *(nash)*, bukan dari karena kekhususan sebabnya". Seandainya patokan dalil itu hanya berlaku dari kekhususan sebabnya, [seperti yang kalian katakan] maka tetutuplah pintu metode *Qiyas* (analogi), oleh karena *Qiyas* adalah menyerupakan antara perkara yang hukumnya telah jelas tertulis ada *nash*-nya dengan perkara yang tidak ada penyebutan hukumnya karena adanya sebab *('illat)* yang sama antara keduanya. Dan sesungguhnya dalam medan *Qiyas* ini letak perkerjaan para imam Mujtahid.

Adapun al-Albani, mengatakan bahwa peringatan maulid Nabi, tarekat-tarekat ahli Tasawwuf; seperti Qadiriyyah, Rifa'iyyah dan lainnya, mengeraskan bacaan shalawat atas Nabi setelah kumandang adzan; itu

[177] Lihat *takhrij* Hadits di halaman depan.
[178] Tajuddin as-Subki, *al-Asybah Wa an-Nazha-ir* (2/134)

semua [menurutnya] sebagai bid’ah sesat. Ia berdalil untuk itu [menurutnya] dengan sebuah Hadits masyhur: *“Hindarilah oleh kalian dari membuat perkara-perkara baru, karena setiap perkara baru itu adalah bid’ah, dan setiap bid’ah itu sesat”* (HR. Abu Dawud)[179], [anehnya], al-Albani sesat ini mengingkari keumuman teks Hadits Nabi yang berbunyi: *“Barangsiapa merintis (membuat perkara baru) dalam Islam akan rintisan yang baik maka baginya pahala dari rintisannya tersebut"* (HR. Muslim). [Lebih aneh lagi], al-Albani sesat ini mengatakan bahwa Hadits riwayat Muslim tersebut adalah dalam membicarakan (konteks) mengidupkan kembali ajaran Rasulullah yang telah ditinggalkan; lalu al-Albani sesat ini mengingkari keumuman Hadits riwayat Muslim tersebut, sehingga menurutnya semua bentuk perkara baru itu adalah sesat, walaupun itu sejalan dengan Al-Qur’an dan Sunnah.

Al-Albani Mengatakan Bid’ah Sekecil Apapun Adalah Haram

Al-Albani berkata[180]:

يجب أن نعلم أنّ أصغر بدعة يأتي الرجل بها في الدّين هي محرّمة، بعد تبين كونها بدعة، فليس في البدع كما يتوهم البعض ما هو في رتبة المكروه فقط، كيف ورسول الله يقول: كلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النارِ، أي :صاحبها.اه

“Kita wajib mengetahui bahwa bid’ah sekecil apapun yang diperbuat oleh seseorang dalam urusan agama ini maka ia itu haram, jika memang telah jelas bahwa perkara tersebut sebagai bid’ah. Dengan demikian, maka tidak benar apa yang dianggap oleh sebagaian orang bahwa di antara bid’ah itu ada yang hanya pada tingkatan [hukum] makruh saja, bagaimana [pendapat ini dapat dibenarkan?! Padahal [dengan tegas] Rasulullah bersabda: “Dan setiap bid’ah itu di neraka”, artinya; pelaku bid’ah tersebut”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Aku (penyusun kitab ini) ingat perkataan sebagian ulama: *“Law sakata man la ya’lam lastarahna”*, [Seandainya orang-orang yang tidak berilmu itu diam [tidak berbicara] maka kami akan tenang beristirahat [tidak sibuk meluruskan kesesatan]. Kalimat ini dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu ‘Asakir dalam kitab *Tarikh*-nya, lalu beliau tambahkan: “Dan aku (*al-Hafizh* Ibnu ‘Asakir) berkata[181]: “Seandainya si-orang bodoh itu ada orang yang

---

[179] *Sunan Abi Dawud, Kitab as-Sunnah,* Bab perintah untuk memegang sunnah.
[180] Lihat *Hujjah an-Nabi* (h. 103)
[181] Ibnu ‘Asakir, *Tarikh Madinah Damasyq* (23/280)

membuatnya jera, menjadikannya diam, mencegahnya [dari berkata-kata], meringkusnya, menjadikannya tunduk, menjadikannya tidak bersuara walau dengan paksa, menjadikannya mau mendengar [kepada orang berilmu], memalingkannnya dari keburukan-keburukan kebodohan, menjauhkannya dari berbagai kesesatan dengan jalan kekerasan [sekalipun], dengan jalan menyakitkannya, dengan jalan yang membuatnya jera; maka benar-benar kita punya harapan besar adanya keselatan bagi orang banyak dari seluruh marabahaya si-bodoh tersebut, atau setidaknya selamat dari kebanyakan bahaya yang ditimbulkan olehnya. Dan hanya kepada Allah kita mengadu dan berharap dalam segala musibah yang menimpa". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir].

Sungguh, pernyataan sesat al-Albani di atas telah menyalahi pemahaman seorang yang jauh keilmuannya dibanding dirinya, orang yang jauh lebih utama, lebih bertakwa, lebih wara', dan lebih zuhud dibanding dirinya; yaitu sahabat Rasulullah yang mulia, 'Abdullah ibn 'Umar ibn al-Khatthab. Tentu ungkapan ini bukan untuk membandingkan al-Albani yang sesat dengan sahabat Rasulullah yang mulia. Tulisan ini bukan untuk membuat perbandingan [karena kesesatan tidak boleh dibandingkan dengan kebenaran].

Dalam kitab *Fath al-Bari, al-Hafizh* Ibnu Hajar menuliskan sebagai berikut[182]: "Dan telah datang [pendapat] darinya ('Abdullah ibn 'Umar) bahwa beliau telah memastikan bahwa shalat dhuha itu adalah perkara baru (*muhdatsah;* yang tidak pernah ada sebelumnya). Telah meriwayatkan oleh Sa'id ibn Manshur dengan *sanad* yang sahih, dari Mujahid, dari 'Abdullah ibn 'Umar, behwa beliau berkata: "Ia (shalat dhuha) itu adalah termasuk dari perkara terbaik yang mereka rintis", dan akan datang di awal [penjelasan] bab Umrah, dari jalur lain, dari Mujahid, berkata: "Aku (Mujahid) dan 'Urwan ibn az-Zubair masuk ke dalam masjid, lalu kami mendapati 'Abdullah ibn 'Umar sedang duduk bersandar ke dinding ruangan 'Aisyah, dan kami melihat orang-orang sedang melaksanakan shalat dhuha, lalu kami bertanya kepada 'Abdullah ibn 'Umar tentang shalat mereka itu, maka beliau menjawab: "[itu adalah] Bid'ah". Dan telah meriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah dengan *sanad* yang sahih, dari al-Hakam ibn al-A'raj, dari al-A'raj, berkata: "Aku telah bertanya kepada 'Abdullah ibn 'Umar tentang shalat dhuha, maka beliau menjawab: "Itu adalah bid'ah, dan sebaik-baiknya bid'ah". Dan telah meriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq dengan *sanad* yang sahih, dari Salim, dari ayahnya (yaitu 'Abdullah ibn 'Umar), berkata: "Sungguh telah terbunuh

---

[182] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/52)

‘Utsman dan tidak ada seorangpun [sebelumnya] yang mengerjakannya [shalat dhuha], dan tidaklah orang-orang merintis sesuatu [yang baru] yang lebih aku sukai selain dari shalat dhuha”. [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Kemudian, ayah ‘Abdullah, yaitu ‘Umar ibn al-Khatthab, khalifah Rasulullah kedua [termasuk yang dari sepuluh orang sahabat yang dijamin masuk surga oleh Rasulullah], telah mengumpulkan orang-orang di malam Ramadhan untuk shalat tarawih berjama’ah, setelah sebelumnya mereka shalat masing-masing, lalu ‘Umar berkata: *“Ini adalah sebaik-baiknya bid’ah”*[183].

Khubaib ibn ‘Adi, [sahabat Rasulullah yang sangat mulia], telah merintis bid’ah hasanah, yaitu shalat dua raka’at, ketika beliau ditawan oleh orang-orang kafir dan hendak dibunuh. Abu Hurairah berkata: “Beliau [Khubaib] adalah orang yang merintis shalat dua raka’at ketika hendak dibunuh”[184].

Kemudian, ‘Utsman ibn ‘Affan, khalifah Rasulullah ke tiga, [juga termasuk yang dari sepuluh orang sahabat yang dijamin masuk surga oleh Rasulullah] telah merintis tambahan adzan ke dua di hari jum’at, sebagaimana diriwayatkan dalam kitab *Shahih al-Bukhari*[185].

Al-Imam asy-Syafi’i, seorang imam mujtahid, mencatatkan kalimat yang sangat berharga, di mana beliau telah membagi bid’ah kepada dua bagian, bid’ah *mahmudah* (terpuji) dan bid’ah *madzmumah* (tercela), sebagaimana telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Manaqib asy-Syafi’i* dengan *sanad*-nya dari *al-Imam* asy-Syafi’i, bahwa beliau berkata[186]: “Perkara-perkara baru (bid’ah) itu ada dua macam; perkara baru (dirintis) yang menyalahi *Al-Qur’an, Sunnah, Atsar,* atau *Ijma’*; maka ia adalah bid’ah sesat, dan perkara baru (dirintis) dari kebaikan yang tidak menyalahi suatu apapun dari itu semua *(*tidak menyalahi *Al-Qur’an, Sunnah, Atsar, dan Ijma’)* maka ia adalah perkara baru yang tidak tercela”. Termasuk juga dari mutiara perkataan *al-Imam* asy-Syafi’i adalah apa yang dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari*, sebagai berikut[187]: “Bid’ah ada dua, bid’ah

---

[183] *Shahih al-Bukhari, Kitab Shalat at-Tarawih,* Bab tentang keutamaan shalat di malam Ramadhan (nomor. 2010)

[184] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Maghazi,* Bab tentang perang ar-Raji’, Ri’il, Dzakuwan, dan Bi’r Ma’unah.

[185] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jum’ah,* Bab tentang adzan di hari jum’at

[186] Al-Baihaqi, *Maqib asy-Syafi’i* (1/468-469)

[187] Ibnu Hajar al-‘Aqsqalani, *Fath al-Bari* (13/253)

mahmudah (terpuji) dan bid'ah *madzmumah* (tercela), maka apa yang sejalan dengan sunnah (ajaran Rasulullah) adalah bid'ah terpuji, dan apa yang menyalahinya adalah bid'ah tercela". [Demikian perkataan *al-Imam* asy-Syafi'i seperti yang dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Adapun Hadits yang berbunyi: *"Hindarilah oleh kalian dari perkara-perkara baru, maka sesungguhnya setiap perkara baru itu bid'ah, dan setiap bid'ah itu sesat"[188];* maka Hadits ini lafazh-nya (redaksinya) umum tetapi maknanya dikhususkan dengan dasar Hadits Nabi sendiri, berbunyi:

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد (رواه البخاري ومسلم)

"Siapa orang merintis dalam urusan kita ini sesuatu yang bukan darinya (artinya; yang menyalahinya) maka ia itu tertolak". (HR. al-Bukhari[189] dan Muslim[190]). Redaksi lain dalam riwayat Muslim mengatakan[191]: *"Siapa orang berbuat (merintis) suatu perbuatan [baru] yang tidak ada atas urusan kami (artinya; yang menyalahi ajaran kami) maka ia itu tertolak"*. Dari sabda Rasulullah ini, dalam perkataannya: *"Ma laisa minhu";* "sesuatu yang bukan darinya" dapat dipahami bahwa perkara itu tertolak apabila menyalahi ajaran yang ada, adapun perkara baru yang tidak menyalahi syari'at maka ia tidak tertolak. Pemahaman pembagian bid'ah kepada *hasanah* dan *sayyi-ah* ini juga diambil dari Hadits [lainnya], sabda Rasulullah dari sahabat Jarir ibn Abdillah al-Bajali, bahwa ia berkata: Rasulullah bersabda:

مَنْ سَنَّ فِيْ الإِسْلاَمِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُوْرِهِمْ شَىْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِيْ الإِسْلاَمِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَىْءٌ (رواه مسلم والنسائي وابن ماجه)

"Barang siapa merintis (memulai) dalam agama Islam sunnah hasanah (perbuatan yang baik) maka baginya pahala dari perbuatannya tersebut, dan pahala dari orang yang melakukannya (mengikutinya) setelahnya, tanpa berkurang sedikitpun dari pahala mereka. Dan barang siapa merintis dalam Islam sunnah sayyi'ah (perbuatan yang buruk) maka baginya dosa dari perbuatannya tersebut, dan dosa dari orang yang melakukannya

---

[188] Riwayat Abu Dawud dalam *Kitab Sunan, Kitab as-Sunnah,* Bab perintah untuk berpegangteguh dengan ajaran Rasulullah (nomor. 4607)

[189] *Shahih al-Bukhari, Kitab ash-Shulh,* (nomor 2697).

[190] *Shahih Muslim, Kitab al-Aqdhiyah* (17-1718)

[191] *Shahih Muslim, Kitab al-Aqdhiyah* (18-1718)

(mengikutinya) setelahnya, tanpa berkurang dari dosa-dosa mereka sedikitpun”. (HR. Muslim)[192].

Al-Imam al-Hafizh Yahya ibn Syaraf an-Nawawi (w 676 H), dalam *al-Minhaj Bi Syarh Sahih Muslim,* dalam penjelasan Hadits riwayat *al-Imam* Muslim; *“Kullu bid’ah Dhalalah”*, menuliskan sebagai berikut: “Sabda Rasulullah; *“Kullu bid’ah dhalalah”* adalah redaksi umum yang telah dikhususkan *(‘am makhshusuh)*, yang dimasud dengannya adalah; “kebanyakan bid’ah itu sesat”. Para ahli bahasa berkata; “Bid’ah adalah segala sesuatu diperbuat tanpa ada contoh sebelumnya”. Para Ulama berkata: Bid’ah ada lima bagian; bid’ah *wajib, mandub* (dianjurkan/*sunnah*), *haram, makruh* dan bid’ah *mubah*. Dari bid’ah wajib, seperti menegakan dalil-dalil oleh para teolog (ulama *Ushul/al-mutakallimin*) untuk membantah orang-orang sesat/kafir, para ahli bid’ah (sesat), dan semacamnya. Dari bid’ah *mandub*, seperti menyusun kitab-kitab berisi ilmu-ilmu (agama), membangun sekolah-sekolah dan *rubat-rubat*, dan lainnya. Dari bid’ah *mubah*, seperti melapangkan/variatif dalam makanan dan lainnya. Adapun bid’ah *haram* dan *makruh* maka jelas pemaahamannya. Setelah jelas apa yang aku sebutkan maka dapat diketahui bahwa Hadits di atas termasuk dari teks yang memiliki redaksi umum; tetapi telah dikhususkan *(‘am makhshusuh).* Demikian pula pemahaman beberapa hadist yang serupa itu. Pemahaman ini dikuatkan dengan perkataan ‘Umar *–semoga ridla Allah senantiasa tercurah baginya*--; “(Shalat *Tarawih*) Ini adalah sebaik-baiknya bid’ah”. Redaksi *“Kullu bid’ah”* (makna zahirnya; *“Semua bid’ah”*) dalam Hadits di atas tidak mencegah adanya Hadits ini sebagai Hadits *‘am makhshush*. [Artinya] Hadits tersebut tetap dimasuki *takhshish* (pengkhususan). Seperti dalam makna firman Allah: *“Tudammiru Kulla Syai’”* (QS. al-Ahqaf: 25)[193]. Angin siksaan yang menimpa kaum ‘Ad, --yang dimaksud ayat QS. al-Ahqaf: 25 tersebut--, menghancurkan *“segala sesuatu”* [*Kulla Sya’i*]; yang dimaksud adalah harta benda mereka, bukan mutlak segala sesuatu. Terbukti langit dan bumi hingga sekarang masih ada.

Al-Albani Berkata Ada Sebagian Perkara *Syirk* [Kufur] Yang Diampuni Allah

---

[192] *Shahih Muslim, Kitab az-Zakat,* Bab anjuran untuk bersedekah walaupun dengan separuh biji kurma, (nomor 1017), juga dalam *Kitab al-‘Ilm,* Bab tentang orang yang merintis kebaikan.

[193] An-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim* (6/154)

Di antara bentuk kesesatan dan kekufuran al-Albani adalah apa yang ia tuliskan dalam kumpulan fatwa-fatwanya, berkata[194]:

إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (سورة النساء: ٤٨) ليست الآية على عمومها وشمولها، فبعض الشرك يغفر. اهـ

"[Firman Allah]; *"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni jika Dia disekutukan dengan-Nya"* (QS. an-Nisa: 48), ayat ini tidak berlaku secara umum atau menyeluruh, oleh karena ada sebagian syirik yang diampuni". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya, dalam ayat QS. an-Nisa: 48 tersebut Allah tidak menyebutkan ada pengecualian dalam masalah kufur syirik. Ayat tersebut berbeda dengan masalah *mukrah* (orang yang dipaksa kufur dengan ancaman bunuh). Dalam ayat QS. an-Nisa: 48 di atas secara tegas Allah mengatakan bahwa Dia tidak mengampuni dosa syirik. Demikian pula Rasulullah menegaskan itu, seperti sabdanya[195]:

إنَّ اللهَ لَيغفرُ لعبدِه ما لم يقع الحجابُ، قيل: وما يقع الحجاب يا رسول الله؟ قال: أن تموتَ النفسُ وهي مشركةٌ (رواه أحمد)

"Sesungguhnya Allah mengampuni [dosa apapun] bagi hamba-Nya selama belum jatuh *al-hijab*?", lalu ditanyakan [kepada Rasulullah]; "Apa yang dimaksud dengan jatuh *al-hijab?*", Rasulullah menjawab: "Adalah apabila suatu jiwa mati dalam keadaan musyrik (menyekutukan Allah)".

Al-Albani telah menyalahi dua teks yang sangat tegas ini, ia mengatakan bahwa Allah mengampuni sebagian dosa syirik. Padahal telah diketahui dengan pasti oleh seluruh umat Islam bahwa hak Allah teragung atas para hamba-Nya adalah mentauhidkan-Nya dan tidak menyekutukan-Nya dengan suatu apapun, karena menyekutukan-Nya (syirik) adalah dosa terbesar dilanggar seorang hamba; yang dosa tersebut tidak diampuni oleh-Nya bila orang tersebut mati di atasnya. Kecuali dosa selain syirik maka Allah mengampuninya bagi orang yang dikehendaki oleh-Nya. Dengan demikian, maka al-Albani telah menolak [dan mendustakan] ayat Al-Qur'an. Dan para ulama sepakat siapa yang menolak *nash-nash* Al-Qur'an maka ia telah kafir; keluar dari Islam.

Kemudian, [yang juga sama parahnya] al-Albani membuat kaedah [sesat] yang tidak pernah diungkapkan oleh siapapun sebelumnya, baik oleh

---

[194] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 350-351)
[195] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* (5/174)

para ulama atau bahkan oleh orang awam sekalipun. Dalam kumpulan fatwa-nya al-Albani berkata:

كل كافر مشرك وكل مشرك كافر.اهـ

"Setiap [orang] kafir adalah [seorang yang] musyrik, dan setiap musyrik adalah kafir"[196]. [Demikian perkataan al-Albani]. Perkataan [rusak] al-Albani ini terbantahkan oleh Al-Qur'an dan Ijma' ulama. Dalam Al-Qur'an Allah berfirman: *"Sesungguhnya orang-orang kafir dari para ahli kitab dan orang-orang musyrik di neraka jahannam"* (QS. al-Bayyinah: 6), dalam ayat ini ditegaskan bahwa kufur itu ada macam; kufur syirik dan kufur bukan syirik. Ayat QS. al-Bayyinah: 4 ini telah membongkar pemahaman sesat al-Albani. Syirik itu, dengan kesepakan [Ijma'] umat Islam, adalah ibadah kepada selain Allah, [dan makna ibadah itu] yaitu menundukan diri dan menghinakan diri sampai kepada puncak ketundukan dan penghambaan diri[197].

Di hadapan kita ada banyak kitab-kitab para ulama, Salaf dan Khalaf, dengan tegas mereka mengatakan; "Setiap musyrik adalah kafir, tetapi tidak mesti setiap orang kafir itu sebagai seorang musyrik". Kufur itu ada beberapa macam, di antaranya; kufur karena mendustakan *(takdzib)*, dan kufur karena mengingkari *(juhud)*. Juga kufur itu ada yang karena menyekutukan Allah [menetapkan ketuhanan bagi selain Allah] *(syirik)*, dan ada juga kufur yang karena menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya *(tasybih)*.

Al-Albani Mengingkari Nama 'Azra-il Sebagai Nama Malaikat Pencabut Nyawa

Di antara perkara yang menunjukan kedangkalan pengetahuan dan kebodohan al-Albani terhadap apa yang telah disepakati oleh umat Islam adalah ia mengingkari nama malaikat 'Azra-il sebagai malaikat pencabut nyawa. Al-Albani berkata: "Sesungguhnya penamaan malaikat pencabut nyawa sebagai 'Azra-il seperti yang popular di kalangan banyak orang adalah pendapat yang tidak memiliki dasar, sesungguhnya penamaan demikian itu adalah dari [kisah] *isra-iliyyat*". [Demikian pernyataan al-Albani].

Pernyataan al-Albani ini jelas telah menyimpang dari kebenaran. Al-Qadli 'Iyadl telah menetapkan adanya Ijma' bahwa malaikat pencabut nyawa bernama 'Azra-il[198]. Ketatapan ijma' ini sudah lebih dari cukup [untuk

---

[196] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 351)
[197] Lihat definisi ini, al-Qadli 'Iyadl, *asy-Sifa' Bi Ta'rif Huquq al-Musthafa* (2/282-283)
[198] Al-Qadli 'Iyadl, *asy-Sifa' Bi Ta'rif Huquq al-Musthafa* (2/303)

membantah pernyataan rusak al-Albani], oleh karena umat Islam ini terpelihara dari kesalahan dalam ketetapan ijma' mereka. Abu Mas'ud al-Badri, [salah seorang sahabat Rasulullah] berkata: "Hendaklah kalian berpegangteguh dengan *al-Jama'ah* (kelompok terbesar umat Islam), karena sesungguhnya Allah tidak mengumpulkan umat ini di atas kesesatan". Ini adalah Hadits *mauquf* dengan *sanad* sahih, sebagaimana dikatakan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[199]. Kemudian, *al-Hafizh* Ibnul Jauzi al-Hanbali juga menamakan malaikat 'Azra-il sebagai malaikat pencabut nyawa, sebagaimana beliau sebutkan dalam beberapa karyanya[200].

Saudaraku, nyata bagi kita bahwa al-Albani ini tidak mengetahui apa yang telah menjadi ijma' umat Islam. [Dengan kebodohannya] ia menyebut perkara yang telah menjadi ijma' umat Islam ini sebagai bagian dari perkara-perkara *isra-iliyyat*. Dengan demikian maka wajib bagi kita memberantas kitab-kitab karya al-Albani yang banyak mengandung penyimpangan-penyimpangan dalam urusan agama ini, supaya itu semua tidak menjadi fitnah (*bala'*/musibah) terhadap orang-orang awam. Wahai saudaraku, perhatikan perkataan Sayyidina 'Ali ibn Abi Thalib ini[201]: "Manusia itu terbagi kepada tiga kelompok; [1] *'Alim Rabbani* (seorang berilmu yang mengajarkan ilmu dengan baik dan benar), [2] *Muta'allim* (penuntut ilmu) yang mencari ilmu di atas jalan keselamatan, [3] Orang yang sangat bodoh; dan menjadi pengikut orang-orang bodoh, mereka mengikuti ke manapun [bertiupnya] arah angin". [Demikian perkataan 'Ali ibn Abi Thalib]. Saudaraku, waspadalah jangan sampai anda menjadi orang dengan nomor tiga di atas.

Al-Albani Mencela Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah

Al-Albani berjalan di atas jalan sesat untuk membela keyakinan sesatnya dan untuk mengelabui orang-orang awam. Untuk usaha sesatnya itu maka al-Albani menyerang Ahlussunnah Wal Jama'ah dan menuduh mereka sebagai orang-orang kafir. Al-Albani berkata bahwa seluruh orang Asy'ariyyah di masa ini adalah orang-orang kafir, dan [menurutnya] kebanyakan orang-orang Maturidiyyah juga orang-orang kafir, walaupun tidak seluruhnya[202]. Orang yang membaca karya-karya al-Albani maka akan mendapati isinya penuh dengan cacian, penyesatan, dan bahkan pengkafiran terhadap golongan Asy'ariyyah Maturidiyyah.

---

[199] Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Muwafaqah al-Khabar al-Khabar* (1/115)

[200] Ibnul Jauzi, *Zad al-Masir* (8/28)

[201] Riwayat Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliya'* (1/79-80)

[202] Rekaman dengan suara al-Albani, dibagikan di kota Fes (Maroko) dan di tempat lainnya.

Dalam salah satu karyanya berjudul *Silsilah al-Ahadits ash-Shahihah*, al-Albani berkata[203]:

فإن ما أنا فيه من الاشتغال بالمشروع العظيم تقريب السنة بين يدي الأمة، الذي يشغلني عنه في كثير من الأحيان ردود تنشر في رسائل وكتب ومجلات من بعض أعداء السنة من المتمذهبة والأشاعرة والمتصوفة وغيرهم. اهـ

"Sesungguhnya, aku disibukan dengan proyek besar; yaitu mendekatkan (memperkenalkan) ajaran Rasulullah terhadap umat, namun proyek besar itu disibukan [bagiku] dalam banyak kesempatan oleh keadaan di mana aku harus menulis berbagai tulisan yang diterbitkan di berbagai risalah (surat kabar), di berbagai kitab, dan di berbagai majalah sebagai bantahan terhadap sebagian musuh-musuh ajaran Rasulullah dari kelompok-kelompok yang mengaku pengikut madzhab, kelompok Asy'ariyyah, kelompok pengikut tasawuf, dan lainnya". [Demikian tulisan al-Albani].

Dalam karya Albani lainnya, berjudul *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib*, dalam menjelaskan Hadits Nabi berbunyi: *"Innallah Tabaraka Wa Ta'ala Idza Kana Yaum al-Qiyamah Yanzilu Ila al-'Ibad"*, al-Albani menuliskan sebagai berikut[204]:

هذا النزول حقيقي كما يليق بجلاله وكماله وهو صفة فعل لله عز وجل، فإياك أن تتأوله كما يفعل الخلف فتضل. اهـ

"*An-Nuzul* dalam Hadits ini adalah dalam makna *nuzul* hakiki [artinya; dalam makna turun hakiki] sesuai apa yang layak dengan keagungan Allah dan kesempurnaan-Nya, dan ia itu sifat perbuatan bagi Allah, maka hindari olehmu dari mentakwilnya seperti yang telah diperbuat oleh [orang-orang] Khalaf; sehingga engkau [akan] menjadi sesat [seperti mereka]". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Orang yang mengatakan para ulama Ahlussunnah dari kalangan Khalaf telah sesat maka sesungguhnya dia sendiri yang sesat dan [bahkan] menyesatkan. Dengan dasar apa dikatakan sesat para ulama yang telah mentakwil Hadits *an-nuzul*, padahal itu sejalan dengan ketentuan bahasa dan *Syara'*?! Al-Albani sungguh telah berlaku lancang terhadap para ulama; imam umat Islam yang telah membawa petunjuk bagi mereka. Al-Albani telah berlaku kurang ajar terhadap para ulama Khalaf dari kalangan Ahlussunnah Wal Jama'ah dengan mengatakan mereka telah tersesat [hanya] dengan

[203] al-Albani, *Silsilah al-Ahadits ash-Shahihah* (6/675), nomor 2786.
[204] al-Albani, *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib* (1/14)

sebab takwil, padahal para ulama yang memberlakukan takwil itu adalah para imam terkemuka dari kalangan ahli tafsir, ahli fiqh, ahli Hadits, ahli bahasa, ulama ushuluddin, dan ulama-ulama terkemuka bidang lainnya; yang mereka itu semua adalah para pejuang aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah yang giat dalam membantah golongan-golongan sesat. Maka sesungguhnya al-Albani dan kelompok eksrtimnya; yaitu Wahhabiyyah, adalah para musuh ulama. Al-Albani dan kelompoknya ini mirip dengan golongan Qadariyyah [kelompok sesat pengingkar Qadla dan Qadar Allah] yang mencaci-maki ulama Ahlussunnah hanya karena mereka mengatakan; "Segala sesuatu dengan Qadar Allah", dan al-Albani dengan kelompoknya mencaci-maki ulama Ahlussunnah dengan menuduh mereka sebagai golongan "Mu'atthilah" [pengingkar sifat-sifat Allah] hanya karena ulama Ahlussunnah memberlakukan takwil terhadap ayat-ayat dan Hadits-Hadits *mutasyabihat*. Sikap permusuhan al-Albani dan kelompoknya; Wahhabiyyah, terhadap ulama Ahlussunnah Asy'ariyyah sangat jelas, yang bahkan dalam beberapa kesempatan al-Albani menyebut secara vulgar beberapa nama ulama Ahlussunnah untuk ia sesatkan, di antaranya; salah seorang ulama terkemuka madzhab Maliki, yaitu Ibnul Hajj al-Maliki, penyusun kitab *al-Madkhal*, ulama besar ini dicaci oleh al-Albani dengan katanya[205]:

إنه في نفسه مخرّف، لا يعتمد عليه في التوحيد والعقيدة. اهـ

"Ia (Ibnul Hajj) adalah seorang perusak, ia tidak boleh dijadikan sandaran (rujukan) dalam masalah tauhid dan aqidah". [Demikian tulisan al-Albani].

Sesungguhnya, mereka yang mencaci-maki ulama Asy'ariyyah dan Maturidiyyah bisa jadi dasarnya adalah karena mereka memendam keyakinan *tasybih* dan *tajsim* dalam hati mereka, atau bisa jadi mereka memang orang-orang bodoh yang tidak mengetahui keutamaan golongan Asy'ariyyah, atau bisa jadi mereka adalah orang-orang yang punya penyakit akut dalam hati mereka. Gologan Wahhabiyyah, yang al-Albani di dalamnya, berkeyakinan makna *al-'uluw* pada hak Allah dalam makna indrawi, sehingga dalam keyakinan mereka Allah bertempat di atas 'Arsy, juga mereka meyakini bahwa *an-nuzul* pada hak Allah adalah dalam makna indrawi, sehingga menurut mereka Allah bergerak turun [dari satu tempat ke tempat lain], mereka juga meyakini makna *istiwa'* Allah terhadap 'Arsy adalah dalam makna duduk di atasnya, dan bahwa [menurut mereka] Allah memiliki bentuk (ukuran), dan memiliki kaki yang diletakan di dalam neraka Jahanam, serta berbagai keyakinan *tajsim* lainnya. Adapun Ahlussunnah Asy'ariyyah

---

[205] Lihat karya al-Albani berjudul *Hujjah an-Nabi* (h. 138)

dan Maturidiyyah adalah golongan yang mensucikan Allah dari segala apa yang diyakini oleh kelopok Musyabbihah, mereka memberlakukan metode takwil dalam memahami teks-teks *mutasyabihat* dengan makna yang sesuai bagi keagungan dan kesucian Allah. Hanya saja metode takwil ini dianggap sesat oleh golongan Musyabbihah; yang karena itu maka mereka kemudian menuduh sesat para ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah. Padahal Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah adalah golongan ahli tauhid, golongan yang mensucikan Allah dari menyerupai segala ciptaan-Nya, dan golongan Musyabbihah adalah golongan sesat menyerupakan Allah dengan ciptaan-ciptaan-Nya; golongan perusak aqidah Islam. Dan Allah akan senantiasa membela kelompok yang benar, dan menenggelamkan kelompok yang batil.

Ahli Hadits terkemuka dari Maroko (Maghrib), *al-Muhaddits* Syekh Abul Fadhl 'Abdullah al-Ghummari sangat gigih membela Ahlussunnah Asy'ariyyah dari cacian golongan-golongan sesat. Di antara yang beliau tuliskan adalah sebagai berikut[206]:

"Sesungguhnya, mereka (Asy'ariyyah) adalah orang-orang Islam pilihan, orang-orang yang utama, merekalah yang tampil gigih membela aqidah [Rasulullah] dari [berbagai kesesatan] golongan Mu'tazilah dan berbagai kelompok sesat lainnya. Mereka adalah golongan yang meyakini kebenaran apa yang dimuat dalam ajaran-ajaran Rasulullah, seperti tentang kebenaran adanya soal dalam kubur, siksa kubur, syafa'at, *shirath* (jembatan yang dibentang di atas Jahanam), *haudl* (telaga), *mizan* (timbangan amal para hamba), keluarnya orang-orang mukmin pelaku maksiat dari neraka [artinya tidak kekal di dalamnya], bahwa Allah tidak ada kewajiban apapun atas-Nya; baik terhadap perkara yang baik atau yang lebih baik bagi para hamba-Nya *(ash-shalah wa al-ashlah)*, bahwa Allah maha suci dari segala kekurangan, [aib dan cela], dan bahwa Allah bersifat dengan sifat-sifat kesempurnaan [yang layak bagi-Nya]. Dan Abul Hasan al-Asy'ari (imam Ahlussunnah Wal Jama'ah) dalam kitabnya; *Maqalat al-Islamiyyin,* menegaskan bahwa Allah bersifat dengan segala sifat yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an [bagi-Nya] dan dalam segala apa yang telah diriwayatkan oleh orang-orang terpercaya *(tsiqat)* dari Hadits-Hadits Nabi; yang sifat-sifat tersebut bukan dalam makna sifat-sifat benda, serta tidak ada keserupaan baginya dengan suatu apapun *(bila takyif wa la tasybih)*. Adapun apa yang dinukil dari Abul Hasan dari ungkapan-ungkapan yang menyalahi itu semua maka itu adalah kesesatan yang didustakan atas beliau; sebagaimana telah

[206] 'Abdullah al-Ghummari, *Raf'ul Muhal 'An Mas-alah al-Muhal* (h. 28-33)

dijelaskan oleh *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir dalam kitab *Tabyin Kadzib al-Muftari Fi Ma Nusiba Ila al-Imam Abi al-Hasan al-Asy'ari*. Dan penjelasan *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir dalam kitab tersebut sangat penting, sangat berharga, dan sangat patut untuk dijadikan sandaran.

Benar, [banyak] para ulama Asy'ariyyah *Muta'akhirun* memberlakukan takwil *tafshili* terhadap ayat-ayat dan Hadits-Hadits *mutasyabihat*; seperti pada *al-istiwa', al-'uluww, al-ma'iyyah* [dan lainnya], dan tetap mereka mengakui bahwa metode *tafwidl* [yaitu menyerahkan makna hakiki itu semua kepada Allah dan Rasul-Nya dengan tanpa menyerupakannya dengan sifat-sifat makhluk] adalah lebih selamat dan lebih sempurna. Adapun yang melatari kebutuhan takwil *tafshili* terhadap teks-teks *mutasyabihat* tersebut adalah:

(Satu); Bahwa para ulama *Mutaqaddimun*, seperti 'Abdullah ibn al-Mubarak, Ahmad ibn Hanbal, at-Tirmidzi dan lainnya telah memberlakukan metode takwil *[tafshili]*, yaitu memaknai *"al-ma'iyyah"* pada hak Allah dalam makna *"ma'iyyah 'ilm"* [untuk mengungkapkan bahwa Allah maha mengetahui]. Dan untuk ini mereka menyebutkan *syawahid* (bukti-bukti) yang menunjukan pemaknaan tersebut dalam bahwa Arab. Metode takwil *[tafshili]* seperti ini diperbolehkan dalam memahami teks-teks *mutasyabihat*, dan biasa dipergunakan dalam bahwa Arab. *Al-Istiwa'* dan *al-'Uluww* misalkan, dipalingkan dari makna zahirnya agar tidak dipahami [diyakini] Allah tidak bersifat dengan duduk, berada pada tempat dan arah. Maka mencaci dan mengingkari metode takwil adalah pemahaman batil, [karena sesungguhnya takwil itu adalah suatu kelaziman].

(Dua); Kelompok yang menetapkan sifat-sifat Allah dengan mengambil makna zahir dari teks-teks *mutasyabihat* adalah kelompok sesat, karena dengan demikian mereka telah menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya. [Dengan dasar itu maka] kaum Musyabbihah tersebut menetapkan Allah bertempat di 'Arsy, Allah turun bergerak ke bawah ke arah langit dunia, dan ketika Allah turun [menurut mereka] maka 'Arsy sunyi dari-Nya, lalu [mereka juga] mengatakan Allah duduk di atas kursi di hari kiamat nanti untuk menetapkan pengadilan terhadap para makhluk-Nya, dan [menurut merka] Allah menyisakan ruang kosong dari kursi tersebut seukuran empat jari tangan untuk didudukan Nabi Muhammad bersama-Nya, serta berbagai keyakinan sesat lainnya; yang semua itu tertuang dalam buku-buku mereka, seperti buku berjudul *ar-Radd 'Ala al-Marisi* karya ad-Darimi *[al-Mujassim]*, [buku berjudul] *at-Tauhid* karya Ibnu Khuzaimah, *al-Arba'in* karya Abu Isma'il al-Harawi, *an-Nuniyyah* karya Ibnul Qayyim, [dan buku-buku lainnya]. Anda

perhatikan, [salah seorang mereka] bernama al-Harawi tersebut di atas, dalam karyanya; *al-Arba'in* berkata: "Aku berpegangteguh dengan setiap apa yang datang pada hak Allah, seperti mata, tangan, kaki, dan telapak kaki, kecuali jenggut dan [alat] kemaluan; karena keduanya tidak ada penyebutannya". Pemimpin mereka lainnya, yaitu Ibnu Taimiyah, dalam mengutip perkataan 'Utsman ad-Darimi *al-Mujassim* yang memaknai *istiwa'* Allah dalam pengertian bertempat [dan memiliki betuk dan ukuran], di mana Ibnu Taimiyah menyetujui keyakinan tersebut berkata[207]: "Sesungguhnya Allah jika Dia berkehendak untuk bertempat di atas sayap seekor nyamuk dan menetap padanya maka Dia kuasa untuk itu dengan sifat *Qudrah*-Nya dan kekuasaan ketuhanan-Nya, maka terlebih lagi untuk menetap di atas 'Arsy yang agung [tentu Di kuasa untuk itu]". *Na'udzu Billah.* Kita berlindung kepada Allah dari pemahaman sesat dan rusak seperti itu. Ungkapan-ungkapan golongan Musyabbihah semacam itu adalah murni penyerupaan Allah dengan ciptaan-Nya dan cacian terhadap-Nya. Pemahaman itulah yang dibersihkan oleh Ahlussunnah Asy'ariyyah dan disucikan dari Allah dengan mempergunakan metode takwil yang dasar dan sandarannya adalah bahasa Arab itu sendiri. *Syawahid* (bukti-bukti) penggunaan metode takwil banyak didapati dalam bahasa Arab, baik dalam bentuk sya'ir-sya'ir atau dalam bentuk prosa *(natsr)*. Itulah landasan metode takwil, yang dengannya maka mereka menegakan kewajiban mensucikan Allah dari keserupaan-kesurupaan dengan makhluk-Nya. Ini adalah praktek terpuji dalam tinjauan *Syara'*, dan pekerjaan yang menghasilkan pahala dari Allah. Hanya saja memang golongan Musyabbihah Mujassimah keras kepala, berlaku sombong, tidak mau menerima kebenaran. Benar, mereka adalah kelompok yang disesatkan oleh Allah. [Dengan kesombongan itu] mereka memusuhi ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah, menuduh mereka sebagai orang-orang kafir dan sesat. Perhatikan, perkataan al-Harawi dalam karyanya berjudul *Dzamm al-Kalam* menuliskan: "Sesungguhnya, binatang sembelihan orang-orang Asy'ariyyah tidak halal". Lalu, Ibnu Taimiyah, [imam golongan Musyabbihah Mujassimah], menamakan ulama Ahlussunnah Asy'ariyyah sebagai golongan Mu'atthilah; yaitu [menurutnya] golongan yang mengingkari sifat-sifat Allah. Kemudian, tuduhan yang sama terhadap ulama Ahlussunnah juga dinyatakan oleh murid Ibnu Taimiyah, yaitu Ibnul Qayyim, dan mengatakan bahwa ulama Ahlussunnah Asy'ariyyah adalah golongan Mu'tazilah Mujbirah; yaitu [menurutnya] golongan yang

---

[207] Ibnu Taimiyah, *Bayan Talbis al-Jahmiyyah* (1/568)

mengingkari sifat-sifat Allah yang berpaham Jabriyyah[208]. Sesungguhnya, ulama Ahlussunnah Asy'ariyyah Maturidiyyah berada di atas jalan yang benar, dan tidaklah orang-orang yang menentang mereka kecuali golongan Musyabbihah Mujassimah; gologan yang telah disesatkan oleh Allah.

(Tiga); Metode takwil *tafshili* [diberlakukan] untuk memelihara akal orang-orang awam dari dipengaruhi oleh aqidah *tasybih* dan *tajsim* ketika mereka mendengar [mendapati] teks-teks *mutasyabihat*. Karena, pemahaman terhadap anti takwil itu dapat menjatuhkan seseorang dalam aqidah *tasybih* dan *tajsim*. Anda lihat, Ibnu Taimiyah saja yang notabene memiliki ilmu telah seat karena ia anti terhadap takwil, maka terlebih lagi orang-orang yang notabene tidak memiliki pemahaman ilmu yang cukup, akan sangat rawan bila takwil tidak diberlakukan maka mereka dalam jatuh dalam kesesatan tersebut. (Soal), Jika dikatakan: "Kita harus menetapkan zahir-zahir teks *mutasyabihat* apa adanya, seperti *al-istiwa'*, *al-'uluww*, [dan lainnya] tanpa takwil, dengan tetap diyakini bahwa makna itu semua bukan dalam makna sifat-sifat benda dan meyakini tanpa adanya keserupaan baginya *(bila takyif wa la tasybih)*". (Jawab): Memberlakukan pemahaman demikian itu tidak mudah, karena pemahaman *tasybih* akan terlebih dahulu terserap ke dalam pemahaman-pemahaman dan pikiran. Kita lihat apa yang terjadi dengan orang-orang terdahulu yang berpegang dengan zahir teks-teks *mutasyabihat*, seperti *al-istiwa'* dan *al-'uluww*, mereka mengungkapkannya; *"bila takyif wa la tasybih"*, namun nyatanya mereka dengan terang-terangan meyakini Allah berada di atas 'Arsy [tanpa menempel dengannya], terpisah dari makhuk-Nya, mereka meyakini Allah terpisah dari 'Arsy, dari Kursi, dan dari langit-langit, [lalu juga] mereka meyakini Allah memiliki bentuk dan ukuran. Ini semua jelas adalah keyakinan *tasybih* sesat. Perhatikan, kata *"ma'a"* jika diambil dalam zahirnya [yang berarti "bersama"] tanpa takwil maka yang terlintas dalam pikiran adalah bahwa Allah memiliki tempat dan arah; bersatu dengan ciptaan-Nya. Padahal Al-Qur'an sendiri memberikan penjelasan bahwa kata *"ma'a"* [yang disandarkan bagi Allah] disertakan penyebutannya dengan makna *"al-'Ilm"*, artinya: "mengetahui". Anda perhatikan kata *"aqrab"* dalam firman Allah ini:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (سورة ق: ١٦)

---

[208] *Al-Mujbirah* juga disebut dengan *Jabriyyah*; adalah gologan sesat mengatakan bahwa Allah, menurut mereka, memaksa para hamba dalam segala perbuatannya, [sehingga para hamba tersebut tidak memiliki iktiar sama sekali seperti kapas ditiup angin]. *Taj al-'Arus* (3/82)

[Di bagian awal ayat ini Allah menyebutkan: “Dan Kami mengetahui”, sehingga dipahami darinya bahwa makna ayat selanjutnya: *“Wa nahnu Aqrabu Ilaihi min Hablil Warid”* bukan untuk memberikan makna zahirnya bahwa Allah berada lebih dekat dari urat leher manusia dalam makna hakikinya, tetapi itu teks itu untuk mengungkapkan bahwa Allah maha mengetahui keadaan setiap orang dengan serincinya, tidak ada suatu apapun bagi-Nya yang tersembunyi dari para hamba-Nya, bahkan Allah mengetahui keadaan setiap orang hamba-Nya lebih dari para hamba itu sendiri]. Juga perhatikan firman Allah ini:

يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْاَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيْهَاۗ وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ (سورة الحديد: ٤)

[Di awal ayat ini Allah mengatakan: *“Ya’lamu”,* artinya: “Dia (Allah) mengetahui”, sehingga ayat berikutnya, yaitu: *“Wa Huwa Ma’akum”* bukan dalam makna zahirnya bahwa Dzat Allah secara hakiki bersama (menempel) dengan fisik setiap orang hamba-Nya, tetapi kata *“ma’a”* dalam ayat tersebut adalah untuk mengungkapkan bahwa Allah mengetahui keadaan setiap orang hambanya di manapun mereka berada]. Juga perhatikan firman Allah berikut ini:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الْاَرْضِۗ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْاۚ (سورة المجادلة: ٧)

[Dalam bagian permulaan ayat ini Allah mengatakan: *“Annallah ya’lamu”*, artinya: “Sesungguhnya Allah mengetahui”, dengan demikian maka makna akhir ayat tersebut yaitu: *“Huwa Ma’ahum”* bukan untuk tujuan makna zahirnya atau makna hakikinya yang berarti Dzat Allah bersama (menempel) dengan tubuh para hamba-Nya. Jelas bukan itu makna ayat tersebut. Tetapi yang dimaksud oleh ayat itu adalah bahwa Allah mengetahui keadaan seluruh para hamba-Nya, tanpa ada suatu apapun yang tersembunyi dari mereka, di manapun mereka berada]. Dengan demikian menjadi jelas bagi kita bahwa ayat-ayat yang menyebutkan kata *“ma’a”* yang disandarkan kepada Allah bukan untuk tujuan kebersamaan Dzat Allah dengan dzat manusia, tetapi untuk tujuan makna “mengetahui”. Adapun makna firman Allah dalam QS. al-Waqi’ah: 85:

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ (سورة الواقعة: ٨٥)

makna yang dimaksud darinya adalah malaikat pencabut nyawa. Bukan maknanya bahwa Allah lebih dekat [dari segi jarak] kepada seorang hamba lebih dari kedekatan jarak hamba itu sendiri terhadap dirinya. Tentu pemahaman demikian itu rancu dan tidak dapat diterima oleh akal sehat.

Oleh karena itu, sebagaimana telah dijelaskan oleh para ulama ahli tafsir, makna yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah bahwa malaikat pencabut nyawa, [yaitu 'Azra-il] dan pasukannya (bala tentaranya) sangat dekat kepada seseorang saat orang tersebut menghadapi kematiannya, hanya saja orang itu -dan semua orang selainnya- tidak melihat mereka. Pemahaman (tafsir) ini sebagaimana diungkapkan oleh Allah sendiri dalam ayat lain, yaitu dalam QS. al-An'am: 61:

حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ (سورة الأنعام: ٦١)

[Makna ayat: "Sehingga apabila datang kematian kepada salah seorang di antara kamu, ia diwafatkan oleh malaikat-malaikat Kami, dan malaikat-malaikat Kami itu tidak melalaikan kewajibannya"]. Kesimpulan dari pembahasan ini adalah bahwa metode takwil terhadap teks-teks mu*tasybih*at adalah metode yang telah dipakai oleh para ulama Salaf dan Khalaf, tanpa kecuali. [Artinya, bahwa memalingkan teks-teks *mutasyabihat* dari makna zahirnya adalah sebuah kelaziman yang tidak dapat dihindarkan]. Maka metode takwil ini bukan hanya khusus diberlakukan oleh ulama Asy'ariyyah.

(Peringatan): *Al-Imam* Ibnu Daqiq al-ied berkata: "Jika takwil [diambil] dari makna majaz (metafor) yang nyata dan umum dipergunakan dalam bahasa [Arab] maka jalan yang benar adalah mempergunakan makna takwil tersebut, tidak boleh ditinggalkan. Dan apabila takwil tersebut [diambil] dari makna majaz yang jauh dan asing [penggunaannya dalam bahasa Arab] maka jalan yang benar adalah meninggalkan makna takwil tersebut. dan jika makna takwil tersebut seimbang [kadang digunakan dan kadang tidak] maka dalam kebolehan memberlakukan makna takwil tersebut atau tidak maka itu diperselisihkan dan merupakan masalah *fiqhiyyah ijtihadiyyah*. Dan masalah *khilafiyyah* ini bukan masalah yang membahayakan [artinya bukan perkara yang memperuncing perbedaan] antara kedua belah pihak". [Demikian tulisan *al-Imam* Ibnu Daqiq al-'Ied]. Ini adalah kaedah yang sangat berharga, diambil darinya bahwa metode takwil bukan suatu yang tercela. Kecuali memang apabila takwil tersebut jauh dan asing [penggunaannya dalam bahasa Arab], sangat jauh dari makna zahirnya, atau ditinjau dari segi uslub dan siyaq (gaya dan penggunaan bahasa) sebagai makna yang tidak dapat diterima (dinafikan); maka itu tidak dapat diterima. Selain itu, maka mempergunakan takwil itu berputar antara wajib dan boleh". [Demikian tulisan al-Ghummari].

Tajuddin as-Subki menegaskan bahwa aqidah golongan Asy'ariyyah adalah aqidah yang haq, [yang ia itu adalah aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah

sebenarnya]. Beliau menuliskan sebagai berikut[209]: "Dan mereka; orang-orang bermadzhab Hanafi, bermadzhab Syafi'i, bermadzhab Maliki, dan orang-orang utama yang bermadzhab Hanbali di dalam masalah-masalah keyakinan memiliki pemahaman yang sama. Mereka semua di atas ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah. Mereka menjalankan ajaran agama bagi Allah dengan jalan *Syekh as-Sunnah;* Abul Hasan al-Asy'ari –semoga rahmat Allah tercurah baginya-. Dan secara global; Aqidah al-Asy'ari adalah aqidah yang telah terhimpun dalam Aqidah [yang ditulis oleh] Abu Ja'fat ath-Thahawi; yang telah diterima oleh semua madzhab (sebagai kebenaran), di mana mereka meridlainya sebagai sebuah aqidah (keyakinan)". [Demikian tulisan Tajuddin as-Subki].

Al-Qadli Abul Walid ibn Rusyd al-Maliki, W. 520 H, [kakek dari Ibnu Rusyd; filosof], penulis kitab *al-Bayan Wa at-Tahshil*, menegaskan bahwa siapapun yang mencaci-maki golongan Asy'ariyyah maka ia seorang ahli bid'ah sesat yang mesti diminta darinya untuk bertaubat. Berikut ini jawaban beliau atas pertanyaan yang diajukan kepadanya:

"Apa pendapat *al-Faqih al-Qadli al-Ajall* (yang sangat agung) *al-Auhad* (yang tanpa tanding/sangat tinggi dalam keilmuannya); Abul Walid, -semoga taufiq Allah dan petunjuk dari Allah terhadap jalan kebaikan senantiasa menyertainya- tentang Syekh Abul Hasan al-Asy'ari, Abu Ishaq al-Isfirayini, Abu Bakr al-Baqillani, Abu Bakr ibn Furak, Abul Ma'ali [al-Juwaini], Abul Walid al-Baji, dan orang-orang semacam mereka yang bergelut dengan ilmu Kalam, mendalami pokok-pokok masalah agama, para penyusun karya-karya bantahan terhadap berbagai golongan sesat *(Ahl al-Ahwa')*, apakah mereka semua para imam pembawa petunjuk dan kebenaran, ataukah mereka penyeru kepada kerancuan dan kesesatan? Lalu, apa pendapat tuan tentang sekelompok orang yang mencaci-maki mereka (para ulama tersebut), merendahkan mereka, dan mengolok-olok orang yang bersandar kepada ilmu (aqidah) Asy'ariyyah, menyesatkan mereka, mengkafirkan mereka, membebaskan diri dari mereka, melepaskan diri dari ikatan persaudaraan dari mereka, meyakini bahwa golongan Asy'ariyyah tersebut adalah orang-orang bodoh yang tersesat? Orang-orang semacam mereka [yang menyesatkan Asy'ariyyah] bagaimana sikap kita terhadap mereka? Apa yang harus diperbuat terhadap mereka? Bagaimana keyakinan kita terhadap mereka? Apakah mereka [cukup] didiamkan dalam tuduhan [buruk] mereka ataukah mereka harus dihentikan? Apakah [sikap] mereka itu merusak bagi agama mereka sendiri dan berpengaruh [rusak] bagi iman mereka? Apakah

[209] Tajuddin as-Subki, *Mu'id an-Ni'am Wa Mubid an-Niqam,* h. 75

boleh shalat di belakang [bermakmum] di belakang mereka atau tidak? Jelaskanlah bagi kami bagaimana kedudukan para imam Ahlussunnah Asy'ariyyah tersebut dan kiprah mereka dalam membela agama? Juga jelaskan bagi kami kedudukan orang yang mencaci-maki para imam terkemuka tersebut dan yang berpaling dari mereka! Serta jelaskan bagi kami kedudukan orang-orang yang mencintai para imam terkemuka tersebut, baik secara global dan rinci! Semoga Allah melimpahkan paha yang besar bagi kalian".

[Berikut] jawaban Abul Walid Ibnu Rusyd, berkata: "Aku telah meneliti dan memperhatikan akan soalan yang telah diajukan, semoga Allah senantiasa menjaga kita semua, mereka; para ulama yang telah disebutkan nama-namanya adalah para imam terkemuka, mereka para pembawa kebaikan dan petunjuk, mereka adalah orang-orang [panutan] yang wajib diikuti, mereka para imam terkemuka yang berdiri tegak membela ajaran-ajaran *Syara'* dan memberantas berbagai kesesatan kelompok-kelompok rusak dan sesat, mereka adalah para imam yang telah menjelaskan [bagi kita] berbagai musykilah (problem) dalam masalah-masalah agama, mereka telah menjelaskan [bagi kita] apa yang wajib kita yakini dalam masalah-masalah aqidah. Maka sesungguhnya mereka adalah para ulama yang sangat mendalami pokok-pokok ajaran agama, ulama dalam makna sebenarnya, merekalah yang benar-benar mengetahui segala apa yang wajib pada hak Allah, segala apa yang mustahil atas-Nya, dan perkara yang boleh bagi-Nya, karena sesungguhnya cabang-cabang agama itu tidak akan diketahui [dengan benar] kecuali setelah dipahami [dengan baik] akan pokok-pokoknya. Oleh karena itu maka wajib [hukumnya] untuk mengakui akan keutamaan-keutamaan mereka dan mengakui segala upaya dan keistimewaan mereka dalam agama ini. Sesungguhnya orang-orang seperti mereka itulah yang dimaksud dengan Hadits Rasulullah[210]:

يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين

"Ilmu [agama] ini dibawa oleh orang-orang yang datang belakangan dari pada orang-orang yang adil dari mereka, merekalah yang menafikan (membersihkan) agama ini dari penyimpangan orang-orang berlebihan dan pengrusakan orang-orang yang sesat, serta pemahaman [takwil] orang-orang yang bodoh". Maka tidak ada siapapun yang menuduh mereka sebagai orang-orang sesat kecuali orang ini adalah seorang yang bodoh, atau seorang ahli bid'ah (berfaham sesat), jauh melenceng dari jalan kebenaran. Tidak ada

---

[210] Diriwayatkan oleh al-Khathib al-Baghdadi dengan *sanad*-nya dari Abu Hurairah, dalam kitab *Syaraf Ahl al-Hadits* (h. 28), Hadits nomor 52.

siapapun yang mencaci mereka kecuali ia itu pastilah seorang yang fasik yang tersesat. Allah berfirman: *"Dan mereka yang menyakiti orang-orang mukmin laki-laki dan orang-orang mukmin perempuan dengan sesuatu yang tidak mereka kerjakan maka sungguh mereka telah menanggung dusta besar dan dosa yang nyata"* (QS. al-Ahzab: 58). Dengan demikian, maka wajib hukumnya jika si-penuduh tersebut seorang yang bodoh maka ia diberi pemahaman yang benar, atau kalau dia seorang yang fasik maka ia dikenakan hukuman, jika ia seorang ahli bid'ah berfaham sesat maka ia diminta untuk bertaubat dari kesesatannya supaya ia kembali kepada kebenaran, jika ia bertaubat maka ia diterima [pada taubatnya], namun jika ia tidak mau menerima maka ia dihukum pukul, terus dihukum pukulan hingga ia bertaubat; seperti apa yang telah dilakukan oleh khalifah 'Umar ibn al-Khatthab terhadap Shabigh[211]; seorang yang rusak dalam aqidahnya, Shabigh terus dipukul hingga ia berkata: "Wahai *Amirul Mu'minin*, jika engkau hendak mengobati penyakitku maka telah cukup obat tersebut dan telah mengenai penyakitku, namun jika engkau hendak membunuhku maka nanti setelah kematianku uruslah jasadku", maka kemudian 'Umar melepaskannya[212]. Hanya kepada Allah kita memohon perlindungan dan taufiq-Nya. Demikian dinyatakan (ditulis) oleh Muhammad ibn Rusyd". [Demikian jawaban atas pertanyaan di atas].

Dari penjelasan di atas, telah nyata bagi kita bahwa para ulama Asy'ariyyah tersebut di atas adalah para imam panutan terkemuka bagi umat ini. Sekaligus menjadi semakin jelas bagi kita betapa besar kehinaan orang-orang yang mencela golongan Asy'ariyyah, seperti gologan Wahhabiyyah sesat. Dengan demikian, maka anda wahai saudaraku, janganlah terkecoh dengan kata-kata orang yang memuji golongan Wahhabiyyah dan mengajak untuk menghadiri majelis-majelis mereka, lalu mengatakan bahwa orang-orang Wahhabi itu tidak ada bedanya dengan golongan Ahlussunnah Wal

---

[211] Shabigh at-Taimiy al-'Iraqi, seorang yang diutus oleh 'Amr ibn al-'Ash menghadap 'Umar ibn al-Khatthab karena ia banyak mempertanyakan ayat-ayat *mutasyabihat* di kalangan khalayak. Lalu ia datang ke Madinah, di sana ia juga banyak mengungkit ayat-ayat *mutasyabihat*. Maka 'Umar mengutus seseorang untuk memanggil Shabigh, sementara 'Umar telah menyiapkan batang-batang daun kurma. Ketika menghadap 'Umar berkata: "Siapa engkau?", Shabigh menjawab: "Aku hamba Allah; Shabigh", 'Umar berkata: "Dan aku hamba Allah; 'Umar", lalu 'Umar memukulinya hingga kepala Shabigh berdarah. Maka Shabigh berkata: "Cukup bagimu wahai *Amirul Mu'minin*, telah hilang apa yang aku dapati dalam kepalaku", lalu 'Umar mendeportasinya ke wilayah Basrah. Lihat peristiwa ini dalam Sunan ad-Darimi, *al-Muqaddimah,* Bab orang yang takut fatwa (1/54)

[212] *Sunan ad-Darimi, al-Muqaddimah,* Bab orang yang takut fatwa (1/54)

Jama'ah, atau kata-kata lainnya yang berisi propaganda tipuan terhadap orang-orang Islam. Waspadalah terhadap mereka!

Kita katakan kepada al-Albani sesat ini, apakah dia mengetahui perbedaan antara aqidah Asy'ariyyah Maturidiyyah dengan keyakinan rusak golongan Mu'tazilah? Tidakkah ia mengetahui apa yang telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir dalam kitab *Tabyin Kadzib al-Muftari*[213], juga oleh al-Hakim dalam kitab *al-Mustadrak*[214] tentang firman Allah:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَأْتِى اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗٓ اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اَعِزَّةٍ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ يُجَاهِدُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَلَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَاۤىِٕمٍ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَاۤءُ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ (سورة المائدة: ٥٤)

[Maknanya: *"Wahai orang-orang yang beriman! Barangsiapa di antara kamu yang murtad (keluar) dari agamanya, maka Allah akan mendatangkan suatu kaum, Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, dan [mereka orang-orang yang] bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir, mereka berjihad di jalan Allah, dan mereka tidak takut kepada celaan orang yang mencela. Itulah karunia Allah yang diberikan oleh-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Maha luas (karunia-Nya), Maha Mengetahui"*. (QS. al-Ma'idah: 54), bahwa ketika ayat ini turun maka Rasulullah berisyarat kepada sahabat Abu Musa al-Asy'ari: "Mereka itu (Dia Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya) adalah kaum orang ini". Abu Nashr al-Qusyairi berkata: "Maka para pengikut Abul Hasan al-Asy'ari [dari apa yang dimaksud oleh Rasulullah] adalah kaum dari sahabat Abu Musa al-Asy'ari, oleh karena setiap tempat (teks) yang di dalamnya ada penyebutan suatu kaum yang disandarkan kepada seorang Nabi [misalnya] maka yang dimaksud adalah para pengikut Nabi tersebut", demikian dikatakan oleh al-Qurthubi[215]. Lalu *al-Hafizh* al-Baihaqi berkata: Dasar demikian itu adalah karena adanya keutamaan yang agung dan kedudukan yang mulia bagi *al-Imam* Abul Hasan al-Asy'ari, dan beliau adalah dari kaum dan anak keturunan sahabat Abu Musa al-Asy'ari; orang-orang yang diberi karunia ilmu dan pemahaman yang benar [oleh Allah], yang secara khusus mereka adalah orang-orang yang kuat dalam menegakan ajaran Rasulullah dan memberantas ajaran-ajaran bid'ah [di luar Ahlussunnah] dengan manampilkan dalil-dalil yang kuat [*'Aqliyyah*

---

213 Ibnu 'Asakir, *Tabyin Kadzib al-Muftari* (h. 49, h. 50, h. 63, dan h. 64)

214 Al-Hakim, *al-Mustadrak* (2/313), dan disahihkan olehnya serta disepakati oleh adz-Dzahabi.

215 Al-Qurthubi, *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* (6/220)

dan *Naqliyyah*] yang disertai dengan bantahan-bantahan terhadap berbagai kesesatan". [Demikian pernyataan *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir][216].

Al-Imam al-Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya meriwayatkan dari sahabat Abu Musa al-'Asy'ari -semoga ridla Allah selalu terlimpah baginya- dari Rasulullah bersabda[217]:

إنّ الأشْعَرِيّيْنَ إذَا أرْمَلُوْا فِي الْغَزْوِ أوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِيْنَةِ جَمَعُوْا مَا عِنْدَهُمْ فِي آنِيَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ اقْتَسَمُوْهُ بَيْنَهُمْ بِالسّوِيّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأنَا مِنْهُمْ (رواه البخاري ومسلم)

"Sesungguhnya orang-orang Asy'ariyyah apa bila mereka telah turun ke medan perang, atau apa bila persediaan makanan mereka di Madinah sangat sedikit maka mereka akan mengumpulkan seluruh makanan yang mereka miliki dalam satu wadah, kemudian makanan tersebut dibagi-bagikan di antara mereka secara merata. Mereka adalah bagian dari diriku, dan aku adalah bagian dari diri mereka". (HR. al-Bukhari dan Muslim). Kita, *al-Hamdu lillah,* telah diberi karunia besar oleh Allah ditetapkan dalam aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah, itulah aqidah Rasulullah yang diyakini oleh para sahabat-nya, dan orang-orang yang mengikuti mereka hingga hari kiamat. Itulah aqidah yang telah dipuji oleh Rasulullah dan telah ditegaskan olehnya akan kebenarannya. Dalam Hadits riwayat *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal dan *al-Imam* al-Hakim disebutkan bahwa Rasulullah bersabda[218]:

لَتُفْتَحَنّ الْقِسْطَنْطِيْنِيّةُ فَلَنِعْمَ الْأمِيْرُ أمِيْرُهَا وَلَنِعْمَ الْجَيْشُ ذلِكَ الْجَيْشُ (رَوَاهُ البخاري وأحْمَد والطبراني وغيرهم)

"Kota Kostantinopel (Istanbul sekarang) benar-benar akan ditaklukan oleh seorang panglima. Panglima tersebut adalah sebaik-baiknya panglima dan sebaik-baiknya tentara" (HR. al-Bukhari, Ahmad, al-Hakim dan lainnya). Hadits ini menjadi sebuah kenyataan setelah sekitar 800 tahun kemudian. Ialah ketika kota Istanbul takluk di tangan sultan Muhammad al-Fatih. Sebelum beliau, telah banyak panglima yang berusaha untuk menaklukan kota tersebut, termasuk ayah dari sultan Muhammad al-Fatih sendiri, yaitu sultan Murad ats-Tsani. Tentu tujuan mereka semua berkeinginan sebagai yang dimaksud oleh Rasulullah dalam pujiannya dalam Hadits di atas. Namun ternyata hanya sultan Muhammad al-Fatih yang dapat menaklukan kota

---

[216] Ibnu 'Asakir, *Tabyin Kadzib al-Muftari* (h. 50)

[217] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Hadits nomor 2486, dan Muslim, *Shahih Muslim,* Hadits nomor 2500.

[218] Al-Bukhari, *at-Tarikh al-Kabir,* 2/81, Ahmad, *Musnad Ahmad,* Hadits nomor 18957, ath-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir,* Hadits nomor 1216, dan lainnya.

Kostantinopel hingga jatuh secara penuh ke dalam kekuasaan orang-orang Islam. Sejarah telah mencatat bahwa sultan Muhammad al-Fatih adalah seorang Asy'ari tulen. Dalam akidah, beliau sangat kuat memegang teguh Ahlussunnah Wal jama'ah di atas madzhab Asy'ariyyah. Beliau sangat mencintai para ulama dan kaum sufi. Dalam hampir segala keputusan yang beliau tetapkan adalah hasil dari pertimbangan-pertimbangan yang telah beliau musyawarahkan dengan para ulama dan kaum sufi terkemuka. Bahkan sebelum beliau memutuskan untuk turun menaklukan kota Kostantin beliau bermusyawarah dengan guru-guru spiritualnya tersebut. Musyawarah di sini tidak hanya terbatas untuk membentuk mental dan spirit semata, namun juga pembahasan tentang metode, alat-alat perang, perbekalan dan lain sebagainya.

Kemudian salah satu senjata terpenting yang tertancap kuat dalam keyakinan sultan Muhammad al-Fatih adalah kekuatan *tawassul*. Karena itu, sebelum turun ke medan perang beliau melakukan *tawassul* dengan Rasulullah. Artinya beliau meminta kepada Allah agar diluluskan cita-citanya dengan menjadikan Rasulullah sebagai wasilah atau perantara dalam doanya. Dengan demikian Hadits di atas, secara tersirat, memberikan pelajaran penting kepada kita bahwa *tawassul* adalah sesuatu yang telah disyari'atkan dalam Islam. Pujian Rasulullah terhadap panglima penakluk Kostantin dalam Hadits di atas adalah salah satu bukti kuat tentang kebenaran akidah yang diyakini oleh panglima tersebut. Juga bukti kebenaran akidah dari bala tentara atau orang-orang yang saat itu bersamanya. Mereka itu semua adalah kaum Asy'ariyyah, kaum yang berkeyakinan akan kesucian Allah dari menyerupai makhluk-Nya. Mereka berkeyakinan bahwa Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah, bahwa Allah suci dari segala bentuk dan ukuran, dan bahwa Allah tidak disifati dengan sifat-sifat benda. Mereka adalah kaum yang berkeyakinan tentang disyari'atkannya *tawassul*, baik *tawassul* dengan para Nabi, maupun *tawassul* dengan para wali Allah atau orang-orang saleh lainnya. Karenanya, tidak sedikit dari bala tentara Sultan Muhammad al-Fatih saat itu adalah orang-orang yang berasal kalangan sufi dan para pengikut tarekat.

Bukti nyata kebenaran aqidah Ahlussunnah Asy'ariyyah Maturidiyyah adalah bahwa di atas keyakinan inilah deretan para ulama dan ratusan juta umat Islam dari masa ke masa. Fakta berbicara, para imam terkemuka di dalam barisan Asy'ariyyah, seperti; Abul Hasan al-Bahili, Abu Sahl ash-Shu'luki (w 369 H), Abu Ishaq al-Isfirayini (w 418 H), Abu Bakar al-Qaffal asy-Syasyi (w 365 H), Abu Zaid al-Marwazi (w 371 H), Abu Abdillah ibn Khafif asy-Syirazi; seorang sufi terkemuka (w 371 H), Zahir ibn Ahmad as-Sarakhsi (w

389 H), Abu Bakr al-Jurjani al-Isma'ili (w 371 H), Abu Bakar al-Audani (w 385 H), Abul Hasan Abd al-Aziz ibn Muhammad yang dikenal dengan sebutan ad-Dumal, Abu Ja'far as-Sulami an-Naqqasy (w 379 H), Abu Abdillah al-Ashbahani (w 381 H), Abu Muhammad al-Qurasyi az-Zuhri (w 382 H), Abu Manshur ibn Hamsyad (w 388 H), Abu al-Husain ibn Sam'un salah seorang sufi ternama (w 387 H), Abu Abdurrahman asy-Syuruthi al-Jurjani (w 389 H), Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad; Ibn Mujahid ath-Tha'i, Bundar ibn al-Husain ibn Muhammad al-Muhallab yang lebih dikenal Abu al-Husain ash-Shufi (w 353 H), dan Abul Hasan Ali ibn Mahdi ath-Thabari. Abu Sa'ad ibn Abi Bakr al-Isma'ili al-Jurjani (w 396 H), Abu Nashr ibn Abu Bakr Ahmad ibn Ibrahim al-Isma'ili (w 405 H), Abu ath-Thayyib ibn Abi Sahl ash-Shu'luki, Abul Hasan ibn Dawud al-Muqri ad-Darani, *al-Qadlî* Abu Bakar Muhammad al-Baqillani (w 403 H), Abu Bakar Ibn Furak (w 406 H), Abu Ali ad-Daqqaq; seorang sufi terkemuka (w 405 H), Abu Abdillah al-Hakim an-Naisaburi; penulis kitab *al-Mustadrak 'Ala ash-Shahîhain*, Abu Sa'ad al-Kharqusyi, Abu Umar al-Basthami, Abu al-Qasim al-Bajali, Abul Hasan ibn Masyadzah, Abu Thalib al-Muhtadi, Abu Ma'mar ibn Sa'ad al-Isma'ili, Abu Hazim al-Abdawi al-A'raj, Abu Ali ibn Syadzan, *al-Hafizh* Abu Nu'aim al-Ashbahani penulis kitab *Hilyah al-Auliya' Fî Thabaqat al-Ashfiya'* (w 430 H), Abu Hamid ibn Dilluyah, Abul Hasan al-Balyan al-Maliki, Abu al-Fadl al-Mumsi al-Maliki, Abu al-Qasim Abdurrahman ibn Abd al-Mu'min al-Makki al-Maliki, Abu Bakar al-Abhari, Abu Muhammad ibn Abi Yazid, Abu Muhammad ibn at-Taban, Abu Ishaq Ibrahim ibn Abdillah al-Qalanisi, Abul Hasan as-Sukari, Abu Manshur al-Ayyubi an-Naisaburi, Abdul Wahhab al-Maliki, Abul Hasan an-Nu'aimi, Abu Thahir ibn Khurasyah, Abu Manshur Abdul Qahir ibn Thahir al-Baghadadi (w 429 H) penulis kitab *al-Farq Bayn al-Firaq*, Abu Dzarr al-Harawi, Abu Bakar ibn al-Jarmi, Abu Muhammad Abdulah ibn Yusuf al-Juwaini; ayah Imam al-Haramain (w 434 H), Abul Qasim ibn Abi Utsman al-Hamadzani al-Baghdadi, Abu Ja'far as-Simnani al-Hanafi, Abu Hatim al-Qazwini, Rasya' ibn Nazhif al-Muqri, Abu Muhammad al-Ashbahani yang dikenal dengan sebutan Ibnul Labban, Sulaim ar-Razi, Abu Abdillah al-Khabbazi, Abul Fadl ibn Amrus al-Maliki, Abul Qasim Abd al-Jabbar ibn Ali al-Isfirayini, *al-Hafizh* Abu Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Bayhaqi; penulis *Sunan al-Bayhaqi* (w 458 H), dan Abu Iran al-Fasi, *al-Hafizh* al-Khathib al-Baghdadi (w 463 H), Abul Qasim Abd al-Karim ibn Hawazan al-Qusyairi penulis kitab *ar-Risalah al-Qusyairiyyah* (w 465 H), Abu Ali ibn Abi Huraisah al-Hamadzani, Abu al-Muzhaffar al-Isfirayini penulis kitab *at-Tabshîr Fî ad-Dîn Wa Tamyîz al-Firqah an-Najiyah Min al-Firaq al-Halikîn* (w 471 H), Abu Ishaq asy-Syirazi; penulis kitab *at-Tanbîh Fî al-Fiqh asy-Syafi'i* (w 476 H), Abul Ma'ali Abdul Malik ibn Abdullah al-Juwaini

yang lebih dikenal dengan Imam al-Haramain (w 478 H), Abu Sa'id al-Mutawalli (w 478 H), Nashr al-Maqdisi, Abu Abdillah ath-Thabari, Abu Ishaq at-Tunusi al-Maliki, Abu al-Wafa' Ali ibn Aqil al-Hanbali (w 513 H) pimpinan ulama madzhab Hanbali di masanya, ad-Damighani al-Hanafi, dan Abu Bakar an-Nashih al-Hanafi, Abul Muzhaffar al-Khawwafi, Ilkiya, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali (w 505 H), Abul Mu'ain Maimun ibn Muhammad an-Nasafi (w 508 H), asy-Syasyi, Abdurrahim ibn Abd al-Karim yang dikenal dengan Abu Nashr al-Qusyairi (w 514 H), Abu Sa'id al-Mihani, Abu Abdillah ad-Dibaji, Abul Abbas ibn ar-Ruthabi, Abu Abdillah al-Furawi, Abu Sa'id ibn Abi Shalih al-Mu'adz-dzin, Abul Hasan as-Sulami, Abu Manshur ibn Masyadzah al-Ashbahani, Abu Hafsh Najmuddin Umar ibn Muhammad an-Nasafi (w 538 H) penulis kitab *al-'Aqîdah an-Nasafiyyah,* Abul Futuh al-Isfirayini, Nashrullah al-Mishshishi, Abul Walid al-Baji, Abu Umar ibn Abdil Barr *al-Hafizh*, Abul Hasan al-Qabisi*, al-Hafizh* Abul Qasim ibn Asakir (w 571 H), *al-Hafizh* Abul Hasan al-Muradi, *al-Hafizh* Abu Sa'ad ibn as-Sam'ani, *al-Hafizh* Abu Thahir as-Silafi, *al-Qadlî* 'Iyadl ibn Muhammad al-Yahshubi (w 533 H), Abul Fath Muhammad ibn Abd al-Karim asy-Syahrastani (w 548 H) penulis kitab *al-Milal Wa an-Nihal*, *as-Sayyid* Ahmad ar-Rifa'i (w 578 H) perintis tarekat ar-Rifa'iyyah, *as-Sulthan* Shalahuddin al-Ayyubi (w 589 H) yang telah memerdekakan Bait al-Maqdis dari balatentara Salib, *al-Hafizh* Abdurrahman ibn Ali yang lebih dikenal dengan sebutan Ibnul Jawzi (w 597 H), Fakhruddin ar-Razi *al-Mufassir* (w 606 H), Saifuddin al-Amidi (w 631 H), Izuddin ibn Abdissalam *Sulthan al-'Ulama'* (w 660 H), Amr ibn al-Hajib al-Maliki (w 646 H), Jamaluddin Mahmud ibn Ahmad al-Hashiri (w 636 H) pempinan ulama madzhab Hanafi di masanya, al-Khusrusyahi, Taqiyuddin ibn Daqiq al-Ied (w 702 H), Ala'uddin al-Baji, *al-Hafizh* Taqiyyuddin Ali ibn Abdul-Kafi as-Subki (w 756 H), Tajuddin Abu Nashr Abdul-Wahhab ibn Ali ibn Abd al-Kafi as-Subki (w 771 H), Shadruddin ibn al-Murahhil, Shadruddin Sulaiman ibn Abdil-Hakam al-Maliki, Syamsuddin al-Hariri al-Khathib, Jamaluddin az-Zamlakani, Badruddin Muhammad ibn Ibrahim yang dikenal dengan sebutan Ibnu Jama'ah (w 733 H), Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi penulis kitab Tafsir *al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an* atau lebih dikenal dengan *at-Tafsîr al-Qurthubi* (w 671 H), Syihabuddin Ahmad ibn Yahya al-Kilabi al-Halabi yang dikenal dengan sebutan Ibnu Jahbal (w 733 H), Syamsuddin as-Saruji al-Hanafi, Syamsuddin ibn al-Hariri al-Hanafi, 'Adluddin al-Iji asy-Syiraji, *al-Hafizh* Yahya ibn asy-Syaraf an-Nawawi; penulis *al-Minhaj Bi Syarh Shahîh Muslim ibn al-Hajjaj* (w 676 H), *al-Malik an-Nashir* Muhammad ibn Qalawun (w 741 H), *al-Hafizh* Ahmad ibn Yusuf yang dikenal dengan sebutan as-Samin al-Halabi (w 756 H), *al-Hafizh* Shalahuddin Abu Sa'id al-Ala-i (w 761 H), Abdullah ibn As'ad

al-Yafi'i seorang sufi terkemuka (w 768 H), Mas'ud ibn Umar at-Taftazani (w 791 H), *al-Hafizh* Abu Zur'ah Ahmad ibn Abd ar-Rahim al-Iraqi (w 826 H), Taqiyyuddin Abu Bakr al-Hishni ibn Muhammad; penulis *Kifayah al-Akhyar* (w 829 H), *Amîr al-Mu'minîn Fî al-Hadîts al-Hafizh* Ahmad ibn Hajar al-Asqalani; penulis kitab *Fath al-Bari Syarh Shahîh al-Bukhari* (w 852 H), Muhammad ibn Muhammad al-Hanafi yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn Amiril Hajj (w 879 H), Badruddin Mahmud ibn Ahmad al-Aini; penulis *'Umdah al-Qari' Bi Syarh Shahîh al-Bukhari* (w 855 H), Jalaluddin Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli (w 864 H), Burhanuddin Ibrahim ibn Umar al-Biqa'i; penulis kitab tafsir *Nazhm ad-Durar* (w 885 H), Abu Abdillah Muhammad ibn Yusuf as-Sanusi; penulis *al-'Aqîdah as-Sanûsiyyah* (w 895 H), *al-Qadlî* Musthafa ibn Muhammad al-Kastulli al-Hanafi (w 901 H), *al-Hafizh* Muhammad bin Abdurrahman as-Sakhawi (w 902 H), *al-Hafizh* Jalaluddin Abdurrahman ibn Abu Bakr as-Suyuthi (w 911 H), Syihabuddin Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad al-Qasthallani; penulis *Irsyad as-Sari Bi Syarh Shahîh al-Bukhari* (w 923 H), Zakariyya al-Anshari (w 926 H), *al-Hafizh* Muhammad ibn Ali yang lebih dikenal dengan sebutan *al-Hafizh* Ibnu Thulun al-Hanafi (w 953 H), Abdul-Wahhab asy-Sya'rani (w 973 H), Syihabuddin Ahmad ibn Muhammad yang dikenal dengan sebutan Ibn Hajar al-Haitami (w 974 H), Mulla 'Ali al-Qari (w 1014 H), Burhanuddin Ibrahim ibn Ibrahim ibn Hasan al-Laqqani; penulis *Nazham Jawharah at-Tauhîd* (w 1041 H), Ahmad ibn Muhammad al-Maqarri at-Tilimsani; penulis *Nazham Idla'ah ad-Dujunnah* (w 1041 H), *al-Muhaddits* Muhammad ibn Ali yang lebih dikenal dengan nama Ibn Allan ash-Shiddiqi (w 1057 H), Kamaluddin al-Bayyadli al-Hanafi (w 1098 H), Muhammad ibn Abdul-Baqi az-Zurqani (w 1122 H), *as-Sayyid* 'Abdullah ibn 'Alawi al-Haddad al-Hadlrami al-Husaini; penulis *Ratib al-Haddad* (1132 H), Muhammad ibn Abdul-Hadi as-Sindi; penulis kitab *Syarh Sunan an-Nasa-i* (w 1138 H), Abdul-Ghani an-Nabulsi (w 1143 H), Abul Barakat Ahmad ibn Muhammad ad-Dardir; penulis *al-Kharîdah al-Bahiyyah* (w 1201 H), *al-Hafizh as-Sayyid* Muhammad Murtadla az-Zabidi (w 1205 H), ad-Dusuqi; penulis *Hasyiyah Umm al-Barahîn* (w 1230 H), Muhammad Amin ibn Umar yang lebih dikenal dengan sebutan Ibnu 'Abidin al-Hanafi (w 1252 H). Dan masih sangat banyak lagi. Nama-nama ulama terkemuka ini hanya mereka yang hidup sampai sekitar abad 12 hijriyyah, dan itupun hanya sebagiannya saja. Bila hendak kita sebutkan satu persatu, termasuk yang berada di bawah tingkatan mereka dalam keilmuannya, maka sangat banyak sekali, tidak terhitung jumlahnya, siapa pula yang sanggup menghitung jumlah bintang di langit, membilang butiran pasir di pantai? kita akan membutuhkan lembaran kertas yang sangat panjang.

Penyebutan Ahlusunnah dalam dua kelompok ini (Asy'ariyyah dan Maturidiyyah) bukan berarti bahwa mereka berbeda satu dengan lainnya, tapi keduanya tetap berada di dalam satu golongan yang sama. Karena jalan yang telah ditempuh oleh *al-Imam* Abul Hasan al-Asy'ari dan *al-Imam* Abu Mansur al-Maturidi di dalam pokok-pokok akidah adalah jalan yang sama. Perbedaan yang terjadi di antara Asy'ariyyah dan Maturidiyyah adalah hanya dalam masalah-masalah cabang akidah saja *(Furu' al-'Aqidah)*, yang hal tersebut tidak menjadikan kedua kelompok ini saling menghujat atau saling menyesatkan satu atas lainnya. Contoh perbedaan tersebut, prihal apakah Rasulullah melihat Allah saat peristiwa Mi'raj atau tidak? Sebagian sahabat, seperti Aisyah, 'Abdullah ibn Mas'ud mengatakan bahwa ketika itu Rasulullah tidak melihat Allah. Sedangkan sahabat lainnya, seperti Abdullah ibn Abbas mengatakan bahwa ketika itu Rasulullah melihat Allah dengan mata hatinya. Dalam pendapat 'Abdullah ibn 'Abbas; Allah telah memberikan kemampuan kepada hati Rasulullah untuk dapat melihat-Nya. Perbedaan *Furu' al-'Aqidah* semacam inilah yang terjadi antara al-Asy'ariyyah dan al-Maturidiyyah, sebagaimana perbedaan tersebut telah terjadi di kalangan sahabat Rasulullah. Kesimpulannya, kedua kelompok ini masih tetap berada dalam satu ikatan *al-Jama'ah*, dan kedua kelompok ini adalah kelompok mayoritas umat Rasulullah Ahlussunnah Wal Jama'ah yang disebut dengan *al-Firqah an-Najiyah*, artinya sebagai satu-satunya kelompok yang selamat.

Dengan demikian maka dua kelompok ini; Asy'ariyyah Maturidiyyah adalah golongan yang dimaksudkan dalam Hadits Rasulullah:

سألت ربي لأمتي أربعا فأعطاني ثلاثا ومنعني واحدة، سألته أن لا يكفر أمتي جملة فأعطانيها (رواه ابن أبي حاتم)

"Aku telah memohon kepada Allah bagi umatku empat perkara, maka Dia mengabulkanku tiga perkara dan satu perkara tidak diberikan (tidak dikabulkan), aku memohon agar umatku tidak jatuh dalam kekufuran secara menyeluruh (mayoritas) maka Allah memberikannya". HR. *al-Hafizh* Ibnu Abi Hatim, sebagaimana telah dituturkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*[219]. Dengan demikian, maka mustahil mayoritas umat Rasulullah ini akan terjatuh dalam kesesatan. Kesesatan hanya terjadi pada kelompok-kelompok sempalan (ekstrim) yang menyalahi kelompok mayoritas tersebut, seperti kelompok Wahhabiyyah Musyabbihah dan semacamnya. Dan sesungguhnya, golongan Musyabihhah tidak pernah dicatat dalam sejarah sebagai kelompok yang memiliki keutamaan sedikitpun, sebaliknya mereka

[219] *Fath al-Bari* (8/293)

adalah orang-orang dengan tangan yang penuh darah, kelompok yang oleh Rasulullah disabdakan dalam Haditsnya:

يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان (رواه البخاري)

"Mereka adalah kelompok yang membunuhi orang-orang Islam dan membiarkan orang-orang para penyembah berhala". HR. al-Bukhari dalam kitab *Shahih*-nya[220]. Dan sesungguhnya itulah gambaran yang telah dicatatkan dalam sejarah tentang kekejian mereka.

Adapun keutamaan kaum Asy'ariyyah maka lebih dari cukup bahwa para *Huffazh al-Hadits* berada dalam golongan istimewa ini. Dan bagi siapa yang membaca kitab-kitab referensi *Thabaqat al-Huffazh* maka ia pasti mengetahui kebenaran ini.

Al-Albani Menyeru Kepada Menghancurkan Peninggalan-Peninggalan Rasulullah Dan Melarang Bacaan Shalawat: *"As-Salamu 'Alaika Ayyhan-Nabiy"* Di Dalam Shalat

Al-Albani sesat menyeru kepada menghancurkan *al-Qubbah al-Khadlra'* (kubah hijau) yang terletak di atas makam Rasulullah dan mengeluarkan makam Rasulullah ke luar masjid[221]. Seruan semacam ini tidaklah timbul kecuali dari orang yang hatinya busuk memendam kebencian dan permusuhan terhadap Rasulullah, serta memiliki hati gelap [dalam kesesatan] karena memendam aqidah *tasybih* dan *tajsim*, dan untuk itu orang ini [dengan pendapat rusaknya tersebut] mengatakan bahwa seluruh orang-orang Islam yang datang berziarah ke makam Rasulullah telah sesat. Tentu sangat tidak masuk akal apa yang dituduhkan oleh al-Albani ini, bagaimana semua orang Islam yang telah berabad-abad turun-temurun di atas ajaran anjuran ziarah ke makam Rasulullah mereka semua dituduh sebagai orang-orang sesat? *[Na'udzu billah]*. 'Abdullah ibn Ma'ud berkata: "Apa yang dipandang baik oleh orang-orang Islam maka ia itu adalah bagi Allah sebagai sesuatu yang baik, dan apa yang dipandang buruk oleh orang-orang Islam maka ia itu bagi Allah sebagai sesuatu yang buruk". Perkataan 'Abdullah ibn Mas'ud ini *sanad*-nya dinilai hasan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[222]. Lalu dari mana al-Albani datang dengan membawa ajaran sesatnya itu?!

---

[220] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Anbiya',* Bab Firman Allah: *"Wa ila 'Ad Akhahum Hudan"* (QS. Hud: 50)

[221] al-Albani, *Tahdzir as-Sajid Min Ittikhadz al-Qubur Masajid* (h. 68-69)

[222] Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Muwafaqah al-Khabar al-Khabar* (2/435)

Orang seperti al-Albani ini [dengan pemahaman sesatnya tersebut] masuk dalam apa yang dikatakan dan disepakati oleh para ulama bahwa; "Barangsiapa berkata-kata berisi penyesatan (pengkafiran) terhadap semua orang Islam maka ia sendiri yang sesat (kafir)". Demikian dinyatakan [dikutip] oleh *al-Qadli* 'Iyadl, *al-Hafizh* an-Nawawi, dan lainnya. Perkataan al-Albani di atas, [yaitu; menyesatkan semua orang Islam yang ziarah ke makam Rasulullah karena menurutnya makam itu di dalam masjid] adalah perkataan berisi penyesatan bagi seluruh orang Islam, karena sesungguhnya makam Rasulullah dan kedua sahabat agungnya dilingkupi oleh masjid dari seluruh arahnya, dan itu sudah berlangsung dari zaman Khalifah 'Umar ibn 'Abdil 'Aziz. Dengan demikian, maka sesungguhnya al-Albani juga telah menyesatkan Khalifah tersebut, serta seluruh Khalifah yang datang sesudahnya. Ini cukup menjadi bukti kesesatan pemahaman al-Albani. Nyata bahwa al-Albani seorang yang hina dan sesat. Bagaimana seenaknya ia menuduh semua orang Islam dari umat Rasulullah ini semenjak 1300 tahun yang lalu hingga sekarang sebagai orang-orang seat, lalu [menurutnya] yang berada di atas kebenaran adalah pendapat orang yang menyalahi mereka semua; yaitu dirinya sendiri dan kelompok ekstrim yang ada bersamanya?! Bahkan, al-Albani pernah meminta dari raja Su'ud untuk menghancurkan kubah hijau tersebut dan menjadikan tiga makam mulia berada di luar masjid dengan tempat tersendiri, hanya saja raja Su'ud tidak sepakat dengan pendapat sesatnya tersebut.

Tambahan Penting:

Tidak boleh menamakan kelompok Wahhabiyyah dengan Salafiyyah, karena mereka bukan dari golongan Salaf, juga bukan dari golonga Khalaf. Salaf adalah golongan Ahlussunnah Wal Jama'ah dari mereka yang hidup pada tiga abad pertama [tahun hijriah], termasuk di dalamnya adalah mereka yang lahir di abad ke tiga, lalu hidup hingga masuk ke abad empat hijriah, seperti *al-Imam* Abu Ja'far ath-Thahawi [yang wafat tahun 321 H). Adapun golongan Wahhabiyyah sesat bagaimana mereka hendak dikatakan golongan Salaf, sementara mereka menuduh sesat umat Rasulullah ini, mengkafirkan orang-orang yang ber-*tawassul* dengan para Nabi dan para wali Allah; baik *tawassul* dengan mereka setelah wafat mereka atau *tawassul* dengan mereka di masa hidup mereka yang dilakukan bukan di hadapan mereka?! Bagaimana mungkin golongan Wahhabiyyah sesat ini disebut Salafiyyah, sementara mereka mengingkari Masjid Nabawi dengan adanya makam Rasulullah, Abu Bakr, dan 'Umar di dalamnya?! Padahal keberadaan makam mulia tersebut telah dipandang baik dan diridhai oleh seluruh umat Islam dari masa ke masa, baik oleh mereka yang Salaf dan oleh mereka yang

Khalaf. Di zaman khalifah ‘Umar ibn ‘Abdil ‘Aziz, ketika beliau membuat proyek perluasan Masjid Nabawi maka tiga makam mulia itu menjadi dikelilingi komplek masjid dari semua arahnya, dari empat arah. Orang-orang Wahhabiyyah sesat terdahulu dan mereka yang datang belakangan berpendapat agar tiga makam mulia tersebut dihilangkan dari tempatnya sekarang, dan [menurut mereka] perlunya dibuat dinding yang menutupi tiga makam tersebut dari dua arah, arah depan masjid hingga arah belakangnya, pantaskah mereka menamakan diri mereka sebagai golongan Salafiyyah?! Mereka menamakan diri mereka dengan Salafiyyah adalah hanya untuk menipu orang-orang awam bahwa mereka pengikut para ulama Salaf. Bagaimana mungkin golongan Wahbaiyyah sesat ini pantas disebut Salafiyyah, sementara mereka menuduh sesat umat Rasulullah yang telah menganggap baik adanya makam mulia tersebut pada tempatnya, dari semenjak masa Khalifah ‘Umar ibn ‘Abdil ‘Aziz hingga sekarang ini?! [Demi Allah], tidak ada siapapun dari orang muslim yang alim, atau yang awam sekalipun menganggap buruk adanya tiga makam mulia tersebut; yang hingga sekarang tetap berada pada tempatnya.

Adapun sekelompok orang dari golongan Wahhabiyyah sesat tersebut, seperti al-Albani dan beberapa orang lainnya yang mengingkari adanya tiga makam mulia di dalam masjid setelah Masjid Nabawi tersebut diperluas, [sehingga menurut mereka shalat di dalamnya tidak sah] adalah pendapat batil dan sesat. Lalu, mereka berdalil dalam pemahaman sesat tersebut dengan Hadits Nabi:

لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد (رواه البخاري)

“Semoga Allah melaknat orang-orang Yahudi dan Nasrani, mereka menjadikan kuburan-kuburan para Nabi mereka sebagai tempat dan tujuan bersujud [dan beribadah]”, HR. al-Bukhari[223], itu adalah penempatan dalil yang [sesat dan] menyesatkan, [karena tidak ada seorangpun dari orang-orang Islam yang shalat dari arah belakang makam Rasulullah untuk tujuan beribadah kepada Rasulullah]. Kemudian, tiga makam mulia itu tertutup, tidak nampak secara langsung, semuanya berada di dalam ruangan yang dahulu itu adalah rumah Rasulullah. Artinya, seorang yang shalat [di luar masjid] yang kebetulan di arah kiblatnya terdapat kuburan yang tertutup [semacam makam Rasulullah] maka orang tersebut tidak boleh diingkari, karena tidak ada kemakruhan sedikitpun dalam shalatnya itu. [Adapun jika seseorang shalat di luar masjid, lalu di arah kiblatnya kebetulan ada kuburan

[223] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana-iz,* Bab apa yang dimakruhkan dari menjadikan masjid-masjid di atas kubur.

yang terbuka maka hukum shalatnya hanya makruh saja, tidak haram, dan hukum makruh tersebutpun hilang jika kuburan yang ada di hadapannya tersebut tertutup]. Karena itulah maka 'Aisyah berkata:

ولو لا ذلك لأبرز قبره (رواه البخاري)

"Seandainya bukan karena itu (artinya karena makruh) maka pastilah makam Rasulullah akan dinampakkan". HR. al-Bukhari[224]. Artinya, 'Aisyah [perawi Hadits di atas] memahami bahwa larangan shalat [dengan hukum makruh di luar masjid] ke arah kuburan adalah ketika kuburan tersebut nampak jelas, tidak ada penutupnya, bukan pemahaman secara mutlak. [Shalat menghadap kuburan itu menjadi haram jika menyengaja menjadikan kuburan tersebut sebagai kiblatnya, dan bahkan menjadi kufur jika bertujuan beribadah kepada kuburan]. Adapun shalat di dalam masjid yang di dalamnya terdapat kuburan maka hukumnya adalah boleh saja.

Dengan demikian, shalat di arah belakang tiga makam mulia tidak ada hukum kemakruhan sama sekali, sebagaimana tidak ada kemakruhan sedikitpun shalat di Raudlah, dan atau di bagian sebelah kiri makam tiga makam mulia, juga di arah depan tiga makam tersebut. Shalat di semua bagian tersebut [empat penjuru] hukumnya boleh. Tidak ada siapapun dari orang-orang Islam yang mengingkari kebolehan perkara tersebut sebelum datangnya kelompok Wahhabiyyah sesat. Bahkan, para ulama madzhab Hanbali mengatakan bahwa shalat ke arah kubur itu hanya makruh saja, tidak haram, yaitu apabila tidak ada penutup pada kuburan tersebut[225]. Adapun jika kuburan tersebut tertutup maka shalat tidak makruh sedikitpun. [Ironisnya], orang-orang Wahhabi mengaku bermadzhab Hanbali, walau sesungguhnya mereka manyalahi *al-Imam* Ahmad dalam ajaran-ajarannya, baik *ushul* (aqidah) maupun *furu' (fiqh)*.

Demikian pula dengan Hadits Nabi yang berbunyi: *"La tushallu ila al-qubur"* HR. Muslim[226], (Janganlah kalian shalat ke arah kubur), Hadits ini tidak berlaku bagi mereka yang shalat di arah belakang tiga makam mulia dari sebab perluasan areal masjid. Dalam Hadits tentang peristiwa Isra', diriwayatakan oleh Syaddad ibn Aus, bahwa ketika Rasulullah dan Jibril dalam perjalanan maka Jibril berkata kepada Rasulullah saat sampai di wilayah Thur: *"Turunlah engkau di sini, dan shalatlah!"*, maka Rasulullah turun dan shalat. Lalu ketika keduanya sampai ke Baitlahm (Betlehem), tempat

---

[224] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana-iz,* Bab apa yang dimakruhkan dari menjadikan masjid-masjid di atas kubur.

[225] Manshur ibn Yunus al-Buhuti, *Kassyaf al-Qina'* (1/294)

[226] *Shahih Muslim, Kitab al-Jana-iz,* Bab larangan duduk di atas kubur dan shalat di atasnya.

kelahiran Nabi ‘Isa, Jibril berkata: *“Turunlah engkau di sini, dan shalatlah!”*. Hadits ini dalil menunjukan bahwa shalat di tempat-tempat yang memiliki berkah sangat dianjurkan secara *Syara’*. Hadits ini diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dan dinilainya sahih[227]. Dengan demikian, maka tidak boleh mengingkari orang yang shalat di arah belakang kubur yang tertutup, [karena pada hakekatnya tidak ada orang Islam yang shalat dengan tujuan menyembah kubur]. Adapun pemahaman orang-orang Wahhabiyyah terhadap Hadits riwayat *al-Imam* al-Bukhari di atas adalah pemahaman yang sesat, mereka memahaminya dan menempatkannya bukan pada tempatnya. Ajaran golongan Wahhabiyyah ini sama dengan ajaran golongan Khawarij, mereka memahai firman Allah: *“Inil Hukmu Illa Lillah”* (QS. al-An’am: 57), “Sesungguhnya hukum itu hanya miliki Allah” untuk mengingkari pendapat ‘Ali ibn Abi Thalib karena menerima tawaran runding dari Mu’awiyah, yang dengan dasar pemamaham sesat ini kemudian golongan Khawarij mengkafirkan ‘Ali dan pengikutnya, [juga di saat yang sama mereka mengkafirkan Mu’awiyah dan kelompoknya]. Dan sesusungguhnya, hampir keseluruhan *istidlal* (pengambilan dalil) yang dilakukan oleh golongan Khawarij itu -yang hasilnya menyalahi apa yang telah menjadi kesepakatan umat Rasulullah- adalah karena kaum Khawarij tersebut tidak memahami kandungan-kandungan teks *Syara’* dengan baik.

Maka nasihat penting yang wajib disampaikan bagi semua orang Islam adalah hendakalah mereka waspada, dan tetap waspada dan menjauhi semua ajaran sesat al-Albani dan berbagai karyanya. Juga wajib waspada dan menghindari para pengikut al-Albani; mereka yang *“se-enak perut”* dalam menilai kualitas Hadits-Hadits Rasulullah, menilai sahih atau *dla’if* semau mereka, padahal mereka jauh dari memiliki otoritas untuk melakukan itu. Sungguh, al-Albani dan para pengikutnya jauh dari tingkatan ulama *huffazh al-Hadits* yang berhak untuk melakukan penilaian Hadits seperti jauhnya antara langit dan bumi. Bagaimana mungkin predikat itu akan mereka dapat, sementara tidak ada seorangpun dari mereka [bahkan al-Albani sendiri] yang hafal Hadits Nabi, walaupun hanya sepuluh buah Hadits Nabi saja, dengan *sanad*-nya hingga Rasulullah?!

Sesungguhnya, otoritas *tash-hih* dan *tadl’if* Hadits hanya bagi mereka yang hafal ratusan ribu Hadits Nabi, *matan* (redaksi Hadits) dan *sanad-sanad*-nya, dan mengetahui serta hafal keadaan-keadaan (sifat-sifat) setiap orang perawi di luar kepala. Anda bayangkan, ada di antara *Huffazh al-Hadits* yang menghimpun jalur-jalur para perawi Hadits hingga jumlah 180 jalur

---

[227] Al-Baihaqi, *Dala-il an-Nubuwwah* (2/355)

perawi dari hanya sebuah Hadits saja, yang jalur-jalur tersebut bercabang dari [puncaknya]; yaitu *al-Imam* al-Hasan al-Bashri yang notabene seorang Tabi'in, [dan ini masih "setetes" dari lautan hafalan seorang *hafizh* Hadits]. Bagaimana mungkin seorang al-Albani dan para pengikutnya akan meraih derajat keilmuan seperti itu?! Sangat jauh. Tidak ada bedanya dengan jika anda membandingkan jalannya semut kecil yang merayap perlahan dibanding kepakan sayap burung yang terbang super cepat. Karena itu, kepada para pengikut al-Albani, hendaklah kalian sadar siapa diri kalian?! Janganlah seenaknya kalian mengatakan ini Hadits sahih, ini Hadits *dla'if*, ini Hadits palsu, kalian tidak memiliki hak untuk itu. Tetapi hendaklah kalian merujuk kepada penilaian para *Huffazh al-Hadits*.

Kemudian, di antara perkataan al-Albani yang sangat buruk, keji dan ekstrim, [sekaligus sesat dan menyesatkan] adalah bahwa dalam bacaan *tasyahhud* hendaklah seorang yang shalat mengucapkan: *"as-Salamu 'Alan-Nabiy"*[228], tidak dengan mengucapkan: *"as-Salamu 'Alaika Ayyuhan-Nabiy". [Na'udzu billah].*

Bantahan:

Sesungguhnya para sahabat Rasulullah, seperti Abu Bakr ash-Shiddiq[229], 'Umar[230], dan 'Abdullah ibn az-Zubair[231], serta lainnya, mereka semua mengajarkan orang-orang Islam di atas mimbar-mimbar setelah wafatnya Rasululah untuk membacakan kalimat *tasyahhud* dalam shalat seperti apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah, yaitu lafazh yang sangat popular: *"As-Salamu 'Alaika Ayyuhan-Nabiy Wa Rahmatullah Wa Barakatuh"*. Tidak ada seorangpun dari para sahabat Rasulullah yang mengingkari perkara tersebut. Lalu, bagaimana mungkin perkataan para sahabat terkemuka tersebut ditinggalkan dan harus diambil pendapat [sesat] al-Albani?! Bukankah seluruh orang Islam dari semenjak zaman Rasulullah hingga hari ini mereka semua mengucapkan kalimat *tasyahhud* seperti redaksi itu?! Sungguh, al-Albani sesat ini tidak akan mau mengambil pendapat orang lain, walaupun itu berasal dari pendapat para sahabat Rasulullah; jika tidak sejalan dengan hawa nafsunya. Dan dengan begitu, maka sesungguhnya al-Albani ini sama saja berkata semua orang Islam sesat, kecuali dirinya sendiri yang benar [dan yang mengikutinya]. *Na'udzu billah.*

---

[228] Al-Albani dalam karyanya berjudul *Shifat Shalat an-Nabiy* (h. 143)

[229] Riwayat oleh ath-Thahawi dalam kitab *Syarh Ma'ani al-Atsar* (1/264)

[230] Riwayat oleh al-Baihaqi dalam *Sunan* (2/142), Malik dalam *al-Muwattha', Kitab ash-Shalat,* Bab tentang tasyahhud dalam shalat.

[231] Riwayat oleh ath-Thahawi dalam kitab *Syarh Ma'ani al-Atsar* (1/264)

Al-Albani Mempermainkan Agama, Ajarannya Mengatakan Siapa Yang Berijtihad Lalu Menyalahi Ijma’ Maka Ia Mendapat Pahala

Al-Albani dalam pembelaannya terhadap Ibnu Taimiyah yang mengatakan neraka akan punah, berkata[232]:

أسوأ ما يمكن أن يقال إنه (يقصد قول ابن تيمية) خطأ مغفور لهما (يقصد ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية) بإذن الله تعالى، لأنه صدر عن اجتهاد صادق منهما، ومعلوم أن المجتهد مأجور ولو أخطأ. اهـ

“Terburuk apa yang mungkin dapat diucapkan bahwa ia (maksudnya; Ibnu Taimiyah) telah berbuat kesalahan, tetapi keduanya (maksudnya; Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah) dengan kehendak Allah, karena demikian itu timbul dari hasil *ijtihad* keduanya, dan sudah maklum bahwa *ijtihad* itu berpahala walaupun salah”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Di antara bahaya al-Albani dan pengikutnya terhadap umat Islam adalah bahwa mereka menetapkan hukum halal dan haram sesuai hawa nafsu mereka. Mereka berjalan bukan di atas jalan orang-orang mukmin. Mereka mengaku ahli ijtihad, padahal sesungguhnya mereka menyeru kepada kerusakan. Mereka mengaku memperbaiki [agama], namun sesungguhnya mereka menebar kesesatan [dalam agama]. Mereka mengaku membawa petunjuk, namun sebenarnya mereka menghancurkan sendi-sendi agama [Islam]. Mereka mengaku membangun agama, padahal mereka menebar fatwa-fatwa sesat yang datang dari tipudaya setan. Mereka menghancurkan kepercayaan terhadap agama dan ulama, untuk menarik manusia kepada lingkaran sesat dan kekufuran mereka. Mereka menamakan diri mereka dengan [slogan] “Para Pembela Sunnah”, “Pengikut Salaf”, “Penegak Sunnah”, “Pembaharu Ajaran Rasulullah”, atau “Para Mujtahid”, padahal sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berkumpul dalam kebencian terhadap para imam Madzhab yang empat. Hakekatnya mereka adalah musuh para ulama [Salaf dan Khalaf]. Keadaan mereka sama persis dengan ungkapan seorang penyair [dengan *wazn bahr khafif*]:

ليس فيهم إلا جهـول ولـكن *** قد رأوا أن يعلموا العالمـينا
هل سمعتـم يوماً بغير بصير *** قائد في الطريق للمبصـرينا
يزعمون الإصلاح للدين فاعجب *** لشياطين يصلحون الدينـا

[232] Al-Amir ash-Shan’ani, *Raf’ul Astar Li Ibthal Adillah al-Qa-ilin Bi Fana’ an-Nar* (h. 32)

كم جهول منهم يعيب سفاها *** وضلالا أئمة المسلمينا

وكثير يقول نحن رجل *** مثل من كان ساء ما يحكمون

كيف هل يستوي ظلام ونور *** وخبيث وطيب أفتونا

"Tidak ada pada diri mereka kecuali seorang yang sangat tolol, namun begitu mereka memandang [diri mereka] dapat mengajari [orang-orang di] seluruh alam". "Adakah kalian pernah mendengar ada seorang yang tidak memiliki pandangan mata (artinya; seorang buta) memberi petunjuk jalan kepada orang-orang yang bisa melihat?!". "Mereka menyangka diri mereka [sebagai orang-orang] yang memperbaiki agama, maka alangkan mengherankan bagaimana setan-setan [akan dapat] memperbaiki agama?!". "Alangkah aneh, si-orang tolol dari mereka mencaci-maki para imam umat Islam, di mana [menurutnya] mereka semua adalah orang-orang bodoh dan orang-orang sesat". "Banyak dari mereka yang berkata: "Kami adalah laki-laki [yang berilmu], sama seperti para ulama terdahulu [kita manusia, mereka manusia]; Itulah buruknya sikap mereka". "Berikan pendapatmu kepada kami; Bagaimana mungkin sama antara gelap dan cahaya?! Bagaimana mungkin sama antara orang yang buruk dan orang yang baik?!".

Lalu, al-Albani [dengan mambabi buta] membela pendapat sesat Ibnu Taimiyah; yang telah melabrak Ijma' ulama dengan mengatakan bahwa nereka akan punah, al-Albani berkata[233]:

فهل من العدل في شيء أن يتخذوا شيخ الإسلام (يقصد ابن تيمية) غرضا للتكفير والتضليل لقوله هذا ونحوه من الأقاويل. اهـ

"Apakah termasuk [bersikap] adil/moderat dalam suatu perkara untuk mereka jadikan syaikhul Islam (maksdnya; Ibnu Taimiyah) sebagai sasaran untuk dikafirkan dan disesatkan hanya karena pendapatnya itu, atau [hanya karena] beberapa pendapat lainnya dari dirinya". [Demikian tulisan al-Albani]. Yang dimaksud oleh al-Albani dengan perkataannya ini; bahwa Ibnu Taimiyah tidak boleh dikafirkan dan disesatkan walaupun dia mengatakan bahwa nereka akan punah, dan bahwa siksaan terhadap orang-orang musyrik kafir di dalamnya akan habis. *[Na'udzu Billah].* Waspadalah!! Ini adalah kesesatan yang nyata dan bahaya besar; disebarkan oleh orang-orang [semacam al-Albani dan para mengikutnya]; orang-orang yang mengaku berilmu dalam ketololannya.

Sebagai bantahan terhadap kesesatan [mereka] di atas, aku (penyusun kitab ini) katakan:

---

[233] Al-Amir ash-Shan'ani, *Raf'ul Astar* (h. 30)

(Satu): Sesungguhnya pendapat Ibnu Taimiyah yang mengatakan neraka akan punah dan siksaan di dalamnya akan habis adalah keyakinan kufur, mengeluarkan dari Islam. Demikian telah ditegaskan oleh banyak ulama, di antara oleh *al-Qadli* 'Iyadl al-Maliki dalam kitab *asy-Syifa'*, berkata[234]: "Barangsiapa menolak teks Al-Qur'an atau Hadits yang telah dipastikan (disepakati) dipahami dalam makna zahirnya maka orang tersebut telah kafir dengan Ijma' ulama". [Demikian perkataan *al-Qadli* 'Ilyadl]. Dan masalah neraka adalah bagian dari perkara yang telah dipastikan dan ditetapkan kekekalannya secara tekstual. Ada banyak teks-teks *Syara'* yang secara tegas menetapkan bahwa neraka tidak akan punah dan siksaan di dalamnya tidak akan pernah habis selamanya. Bahkan keyakinan inipun telah ditetapkan dan diakui oleh al-Albani sendiri, seperti yang akan kita kutip dari pernyataannya di bawah ini.

Ibnul Humam al-Hanafi dalam kitab *at-Taqrir Wa at-Tahbir*, berkata[235]: "Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam kekafiran orang yang menyalahi pokok-pokok keyakinan [dalam Islam], seperti; [ketetapan keyakinan bahwa] alam ini baru (memiliki permulaan), adanya peristiwa hari kebangkitan dan digiringnya para makhluk setelah kematian [*al-Ba'ts* dan *al-Hasyr*; dengan fisik dan ruh], dan bahwa Allah mengetahui segala perkara dengan segala rinciannya *(al-'Ilm bil Juz'iyyat)*, sekalipun orang tersebut [mengku] ahli Qiblat (mengaku muslim) yang sepanjang umurnya ia pergunakan dalam ketaatan (kesalehan); [ia tetap dihukumi kafir]". [Demikian perkataan Ibnu Humam]. Dengan demikian, [wahai saudaraku] janganlah engkau tertipu dengan akal bulus orang-orang Wahhabiyyah, para pengikut Ibnu Taimiyah sesat ini, walaupun orang ini popular namanya dan banyak karya-karyanya, karena tolak ukur kebenaran aqidah itu bukan dengan demikian itu, tetapi apakah sesuai dengan tuntunan *Syara'* atau tidak. Iblis, jauh lebih popular dibanding Ibnu Taimiyah, dan ia adalah makhluk sesat kafir, banyak menyesatkan manusia dengan tipu muslihatnya, sama persis dengan Ibnu Taimiyah dan para pengikutnya; mereka menyesatkan banyak orang dengan pemahaman-pemahaman kufurnya yang nyata telah menyalahi aqidah dan ajaran-ajaran Islam.

Al-Imam al-Hafizh al-Mujtahid Taqiyyuddin as-Subki dalam risalah berjudul *al-'I'tibar Bi Baqa' al-Jannah Wa an-Nar*, berisi bantahan terhadap keyakinan sesat Ibnu Taimiyah dan muridnya; Ibnul Qayyim al-Jauziyyah yang mengatakan neraka akan punah, menuliskan sebagai berikut: "Sesungguhnya

---

[234] Al-Qadli 'Iyadl, *as-Syifa Bi Ta'rif Huquq al-Musthafa* (2/282)
[235] Ibnul Humam al-Hanafi, *at-Taqrir Wa at-Tahbir* (3/318)

keyakinan seluruh orang Islam adalah bahwa surga dan neraka tidak akan punah [selamanya]. Kesepakatan (Ijma') mereka di atas demikian itu telah dikutip oleh Ibnu Hazm [dalam [kitab *Maratib al-Ijma'*], dan siapa yang menyalahi demikian itu maka ia seorang kafir dengan Ijma' ulama, tidak ada keraguan [sedikitpun] dalam perkara itu, karena itu adalah bagian dari pokok-pokok keyakinan yang telah disepekati kebenarannya *(Ma'lum Minad-din Bid-dlarurah)*, dan ada banyak dalil-dalil menunjukan [kebenaran] demikian itu"[236]. [Demikian tulisan as-Subki].

(Dua): Perkataan al-Albani: *"... demikian itu timbul dari hasil ijtihad keduanya (Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim), dan sudah maklum bahwa ijtihad itu berpahala walaupun salah"* adalah perkataan *"ngaco"*, dan menyesatkan, karena menyalahi kesepakatan para ulama yang menetapkan bahwa teks-teks yang *sharih* (tegas; tidak membutuhkan takwil, dan terlebih lagi menyangkut pokok-pokok aqidah) tidak ada lahan untuk ijtihad di dalamnya. *Al-Imam al-Mujtahid* Abu Bakr Muhammad ibn Ibrahim ibn al-Mundzir berkata: *"Idza Ja'a al-Khabar Irtafa'a an-Nazhar"* (Apabila datang khabar [teks *Syara'* yang tegas] maka hilanglah [tidak berlaku] pandangan akal". [Demikian penegasan Ibnul Mundzir]. Maksudnya; apa bila datang teks yang tegas maknanya, tidak membutuhkan takwil, baik teks Al-Qur'an maupun Hadits yang sahih maka tidak berlaku [pendapat hasil] ijtihad dan pendapat akal.

Al-Imam al-Mujtahid as-Syafi'i dalam kitab karyanya berjudul *ar-Risalah* menuliskan sebagai berikut: *"[Seseorang berkata]; Apa itu qiyas? Apakah ia itu [praktek] ijtihad, ataukah qiyas dan ijtihad itu dua perkara yang berbeda? Aku [as-Syafi'i] katakan: "Keduanya adalah nama yang berbeda tetapi dengan makna yang sama"*[237]*.* Juga berkata: *"Tidak halal [memberlakukan qiyas ketika ada teks [Syara']"*[238]. [Demikian penegasan *al-Imam* as-Syafi'i].

[Anehnya] al-Albani sendiri mengakui bahwa praktek ijtihad dengan adanya *nash* [teks] yang *sharih* (jelas) adalah haram, namun demikian pada masalah ini ia malah menyalahinya; hanya karena untuk membela paham sesat Ibnu Taimiyah. Berikut adalah tulisan al-Albani dalam kitab karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah Wa al-Maudlu'ah,* mengatakan: *"Sudah diketahui [secara pasti] bahwa memberlakukan qiyas dan ijtihad*

---

[236] Taqiyyuddin as-Subki, *al-I'tibar Bi Baqa' al-Jannah Wa an-Nar* (h. 61)
[237] As-Syafi'i, *ar-Risalah* (h. 477)
[238] As-Syafi'i, *ar-Risalah* (h. 599)

dalam perkara yang ada nash sharih [di dalamnya]"[239]. [Demikian tulisan al-Albani]. Dalam kitabnya tersebut, al-Albani juga berkata: *"Tidak boleh ijtihad bersama adanya nash [yang sarih], baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah"*[240]. [Demikian tulisan al-Albani].

Lalu, dalam catatan mukadimah terhadap kitab *Raf'ul Astar,* al-Albani menuliskan sebagai berikut: *"Terdapat banyak ayat Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Nabi yang sangat tegas menetapkan kebatilan pendapat yang mengatakan neraka akan punah"*[241]. [Demikian tulisan al-Albani].

Masih dalam kitab yang sama, al-Albani juga berkata: *"… itu adalah petunjuk (dalil) yang pasti, dan keduanya [maksudnya; Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim] mengatakan pendapat yang tidak pernah diungkapkan oleh siapapun dari orang-orang sebelum keduanya"*[242]. [Demikian tulisan al-Albani].

Masih dalam kitab yang sama, al-Albani berkata: *"Telah sepakat para ulama dalam menyalahi pendapat tersebut"*[243]. Maksud al-Albani; dalam menyalahi pendapat Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim.

Masih dalam kitab karyanya yang sama, al-Albani berkata: *"Ia (Ibnu Taimiyah) telah membuat-buat takwil terhadap teks-teks yang sharih dan pasti, sehingga ia telah keluar dari apa yang menjadi ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah"*[244]. [Demikian tulisan al-Albani].

Saudara-saudaraku para pembaca, perhatikan perkataan al-Albani ini: *"Tidak boleh ijtihad bersama adanya nash"*, juga perhatikan perkataannya: *"… demikian itu timbul dari hasil ijtihad keduanya (Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim), dan sudah maklum bahwa ijtihad itu berpahala walaupun salah"*. Sangat ironis, lihat bagaimana al-Albani ini mengharamkan suatu perbuatan, lalu di saat yang sama ia mengatakan siapa yang melakukan perbuatan tersebut maka ia diberi pahala?! [Aneh dan ajaib, *ngomong se-enaknya*]. Lebih parah lagi, al-Albani tidak cukup sampai di situ, tetapi ia juga membela pendapat sesatnya tersebut dengan mengatakan bahwa itu adalah ajaran *Syara'*, *[Nau'dzu billah]*, lalu untuk itu al-Albani sesat ini mengutip Hadits yang ia letakan bukan pada tempatnya: *"Apabila seorang hakim berijtihad*

---

[239] Al-Albani, *Silsilah* (2/240, nomor 843)
[240] Al-Albani, *Silsilah* (2/289, nomor 881)
[241] As-Shan'ani, *Raf'ul Astar* (h. 21)
[242] As-Shan'ani, *Raf'ul Astar* (h. 21)
[243] As-Shan'ani, *Raf'ul Astar* (h. 36)
[244] *Raf'ul Astar* (h. 36)

maka bagi dua pahala, dan jika salah maka baginya satu pahala"[245]. Anda lihat, sampai sejauh ini prilaku al-Albani mempermainkan Hadits-Hadits Rasulullah, ia pelintir Hadits-Hadits tersebut lalu ia *mengakali* maknanya supaya sejalan dengan hawa nafsunya; hanya karena untuk membela kesesatan Ibnu Taimiyah. Padahal yang dimaksud oleh Hadits ini; *"Apabila seorang hakim berijtihad…"* adalah menyangkut perkara-perkara yang tidak ada penyebutan hukum-hukumnya dalam teks-teks [Al-Qur'an atau Hadits] secara tegas *(sharih)*, [karena di situlah lahan untuk ijtihad]. [Adapun apa yang ada penyebutan hukumnya dengan tegas dalam teks-teks *Syara'* maka tidak ada jalan ijtihad di dalamnya, sebagaimana telah kami jelaskan di atas].

Kemudian, berdalil-nya al-Albani dengan Hadits ini; *"Apabila seorang hakim berijtihad…"* untuk menetapkan pendapat rusaknya menunjukan bahwa al-Albani ini; [pertama] seorang yang tidak paham Ushul Fiqh, [kedua] seorang penipu terhadap orang banyak, karena para ulama Ushul[246] dan lainnya sepakat menegaskan bahwa tidak ada jalan ijtihad pada perkara yang ada penyebutan hukumnya dalam teks yang *sharih*, atau dalam apa yang telah disepakati atasnya oleh Ijma' para imam Mujtahid. Adapun tipuan al-Albani terhadap orang banyak adalah; ia mengakui bahwa tidak ada jalan ijtihad pada perkara yang ada penyebutan hukumnya dalam teks yang *sharih*, baik dari Al-Qur'an maupun Hadits, [namun nyatanya ia menyalahinya dengan *memelintir* maknanya]. Maka, sungguh sangat aneh [dan sangat sesat]; al-Albani berdalil dengan Hadits ini; *"Apabila seorang hakim berijtihad…"* untuk membolehkan ijtihad dalam perkara-perkara yang telah ada kepastian *nash*-nya dari Al-Qur'an dan Hadits!!

Al-Albani Membolehkan Ijtihad Dalam Masalah Pokok-Pokok Aqidah

Dengan pendapat sesatnya ini al-Albani telah menyalahi dan keluar dari Ijma' ulama. Al-Albani berkata[247]:

بطلان الخرافة التي يطلقها اليوم كثير من الكتاب الإسلاميين المعاصرين، وفيهم بعض من يجلون شيخ الإسلام ابن تيمية أن الخلاف في الفروع وليس في الأصول. اهـ

"Adalah khurafat batil apa yang diungkapkan oleh kebanyakan orang-orang di zaman sekarang dari mereka yang merupakan para penulis Islam modern

[245] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-I'tisham Bi al-Kitab Wa as-Sunnah,* bab tentang pahala seorang hakim apabila berijtihad

[246] As-Syafi'i, *ar-Risalah* (h. 599)

[247] Lihat catatan mukadimah al-Albani atas kitab *Raf'ul Astar*, karya al-Amir ash-Shan'ani (h. 47)

[yang produktif], bahkan di antara mereka ada yang sangat mengagungkan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, di mana mereka mengatakan bahwa perbedaan pendapat [yang ditoleransi] itu adalah hanya dalam masalah *furu' (fiqh)* saja, bukan dalam masalah *Ushul* ('aqidah)". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Menurut pemahaman rusak al-Albani ini maka berarti setiap orang bebas melakukan ijtihad, lalu ia dapat berkata *[se-enaknya]* yang menurutnya sebagai hasil ijtihadnya: *"Surga akan punah", "Alam tidak memiliki permulaan", "Allah punya anak dan punya Istri",* dan berbagai kekufuran lainnya. *Na'udzu billah.* Allah Maha suci dari demikian itu semua. Atau dengan *[se-enaknya]* yang menurutnya sebagai hasil ijtihadnya, ia berkata: *"Rasulullah telah melakukan zina, dan minum khamr"*, *Nau'dzu billah*. Jelas ini adalah kekufuran. Atau bisa jadi orang tersebut mengungkapkan berbagai kekufuran lainnya, lalu ia [membela diri] berdalih bahwa itu semua adalah hasil ijtihadnya dalam masalah aqidah. Apabila orang semacam ini tidak diingkari maka ia akan berkata: *"Itulah hasil ijtihadku, dan kalaupun aku salah maka aku telah mendapatkan satu pahala"*. Akan *se-enaknya* ia mencari alasan dalam banyak perkara yang padahal itu jelas sebagai kekufuran. Dengan demikian, menurut al-Albani seakan tidak ada orang *"murtad"* di atas bumi ini. Dan dengan demikian maka setiap orang bebas semaunya mencaci-maki Allah, mencaci-maki para Nabi, dan segala sesuatu yang diagungkan dalam agama ini; lalu setelah itu mereka semua bersandar kepada pendapat al-Albani sesat ini, bahwa itu semua adalah hasil ijtihad diri mereka. *Na'udzu billah.* Itulah di antara sekian banyak kesesatan al-Albani, ia menyempal dari umat Rasulullah, ia adalah seorang sesat dan menyesatkan.

Dengan pendapat yang sangat menyesatkan tersebut, al-Albani telah menutup pintu *riddah*, sekaligus membuka pintu kekufuran. Mungkin ada yang bertanya; "Bagaimana al-Albani sampai se-berani dan se-nekad ini dalam membuat fatwa; yang menjadikan para pengikutnya yang sudah [jelas] sesat akan terus berlanjut dalam kesesatannya yang kemudian mereka bungkus itu semua dengan dalih ijtihad?!", Jawab: Sesungguhnya, dasar pokok dan latar belakang dari sikap sesat al-Albani ini tidak lain adalah karena kecintaannya kepada *al-Mujassim* Ibnu Taimiyah, yang untuk itu ia akan terus membabi buta membelanya. Sesungguhnya, karya-karya sesat Ibnu Taimiyah itulah yang telah menancap kuat dalam hati al-Albani dan para pengikutnya; yaitu golongan Wahhabiyyah. Karya-karya Ibnu Taimiyah itulah

yang membawa mereka untuk bersikap ekstrim dan memusuhi Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah. Karya-karya Ibnu Taimiyah itulah yang menjadikan mereka mencintai aqidah *tasybih* dan *tajsim*, membenci aqidah *tanzih* (mensucikan Allah dari menyerupai ciptaan-Nya), membenci lantunan pujian-pujian atas Rasulullah, [membenci keluarga Rasulullah sebagaimana ajaran gologan Nawashib], sehingga setiap orang Wahhabi apabila ia mendengar suara mu-adzin mengumandangkan shalawat atas Rasulullah [setelah adzan] maka ia akan segera mengingkarinya, mencaci-makinya, membid'ahkannya, bahkan [kadang] hingga mengkafirkannya. Padahal, mencintai Rasulullah, dan memperbanyak bacaan shalawat atasnya adalah titah *Syara'*, Rasulullah sendiri bersabda: *"Barangsiapa menyebut diriku maka hendaklah ia membaca shalawat atasku"*[248]. Lebih jauh lagi, orang-orang Wahhabi tersebut juga mengingkari orang-orang Islam yang membawa tasbih, alat untuk berdzikir; untuk membaca tasbih, tahlil, istghfar, shalawat, dan bacan dzikir lainnya. Mereka berkata tasbih adalah bid'ah sesat, tidak pernah ada di zaman Rasulullah. Sungguh, orang-orang Wahhabiyyah tersebut pokok dasar ajaran mereka adalah menuduh sesat terhadap ajaran-ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah[249], seakan mereka tidak memiliki ajaran lain kecuali; *"mencintai Ibnu Taimiyah sebelum segala sesuatu"*, yang karena itulah maka mereka telan semua ajaran sesat Ibnu Taimiyah, hingga mereka menjadi orang-orang sesat dan menyesatkan.

Saudaraku para pembaca, berikut ini kita kutip penegasan para ulama kita dalam menetapkan kebatilan dan kesesatan pandapat di atas, bahkan merupakan kekufuran; yaitu pendapat orang yang melenceng dalam pokok-pokok aqidah yang telah diketahui dari ajaran agama dengan pasti *(ma'lum minad-din bid-dharurah)*, walaupun kesahalan tersebut dengan jalan ijtihad darinya.

Seorang ahli *Fiqh* terkemuka madzhab Syafi'i, [yang bahkan telah mencapai derajat mujtahid][250], *al-Imam al-Hafizh* Taqiyyuddin as-Subki, berkata[251]: "Sesungguhnya mengingkari perkara yang *qath'i* (pasti

---

[248] *Takhrij* Hadits ini telah kita kutip di atas.

[249] Lihat buku karya Muhammad Saleh 'Utsaimin berjudul *Liqa' bab Maftuh* (h. 40 dan 43), dengan tegas ia menyesatkan golongan Asy'ariyyah Maturidiyyah. Dan Muhammad Saleh 'Utsaimin adalah salah seorang pemuka golongan Wahhabi sesat.

[250] Demikian dinyatakan oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *Bughyah al-Wu'at,* bahwa *al-Imam al-Hafizh* Taqiyyuddin as-Subki telah mencapai derajat mujtahid mutlak, (2/176)

[251] Dinukil oleh syekh Muhammad Anwar Syah al-Kasymiri dalam kitab karyanya; *Ikfar al-Mulhidin* (h. 33)

kebenarannya dalam agama) adalah kufur. Dan tidak disyaratkan untuk dihukumi kafir terhadap orang tersebut bahwa ia telah mengetahui apa yang ia ingkarinya itu sebagai perkara *qath'i*, tidak seperti pendapat [rusak] yang mengatakan bahwa orang itu [disyaratkan] telah mengetahui perkara *qath'i* tersebut". [Demikian dari perkataan *al-Imam* as-Subki].

Dalam kitab *Fath al-Bari* [*al-Hafizh* Ibnu Hajar] berkata[252]: "Telah meriwayatkan oleh 'Iyadl dan lainnya tentang adanya Ijma' [ulama] atas pengkafiran terhadap orang yang berkata alam *qadim* (tidak bermula). Lalu Ibnu Daqiq al-'Ied berkata: "Dalam masalah ini telah terjerumus orang yang mengaku pintar (cerdas) dalam masalah-masalah logika yang cenderung kepada filsafat, di mana ia berprasangka bahwa orang yang menyalahi pendapat kebaharuan alam itu tidak dikafirkan, karena [menurutnya] demikian itu [hanya kesalahan] dalam menyalahi Ijma' saja, lalu ia bersandar dalam pendapatnya itu kepada perkataan (kaedah) kita; bahwa seorang yang menyalahi Ijma' tidak boleh dikafirkan secara mutlak hingga nyata kebenaran teks *Syara'* yang *mutawatir* dalam perkara tersebut dari pembuat *Syara'* itu sendiri (yaitu Allah dan Rasul-Nya)". Kemudian Ibnu Daqiq al-'Ied berkata: "Itu adalah pendapat rusak. Bahwa ia berpegang dengan kaedah kita [tersebut di atas] maka itu adalah pemahaman yang keliru *(saqith)*. Pendapat seperti itu [hanya] timbul dari seorang yang telah buta hatinya, atau orang yang berpura-pura buta, oleh karena kebaharuan alam adalah perkara yang telah disepakati secara Ijma', dan teks *(nash)* bagi demikian itu adalah *mutawatir*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

[Soal]: Jika ada orang yang berkata: "Syamsuddin ar-Ramli --dalam kitab *Nihayah al-Muhtaj* menjelaskan perkataan an-Nawawi: "*Riddah* adalah memutus keislaman dengan niat dan perkataan kufur"--, berkata[253]: "Maka tidak berpengaruh (artinya; tidak menjatuhkan dalam kufur) dari karena ucapan salah lidah *(sabq al-lisan)*, dalam kondisi dipaksa (artinya; di bawah ancaman bunuh), dalam Ijtihad, dan dalam keadaan menceritakan kekufuran orang lain". [Dengan demikian maka kesalahan dalam hasil ijtihad, walaupun dalam pokok aqidah, itu dimaaf]?".

Jawab: Telah dijelaskan oleh penyusun kitab *Hasyiyah* atas perkataan ar-Ramli di atas, yaitu syekh Nuruddin 'Ali asy-Saybramallisi (w 1087 H), berkata[254]: "Perkataan ar-Ramli: *"dan dalam Ijtihad";* hal itu tidak berlaku mutlak, --sebagaimana telah jelas karena penjelasan yang akan disebutkan

---

[252] Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari* (12/202)
[253] Syamsuddin ar-Ramli, *Nihayah al-Muhtaj* (7/414)
[254] *Hasyiyah asy-Syabramallisi* atas kitab *Nihayah al-Muhtaj* karya ar-Ramli (7/414)

nanti--, seperti kekufuran orang yang mengatakan bahwa alam ini qadim (tidak bemula); walaupun pendapat itu [dari hasil] ijtihad dan istidlal”. [Demikian perkataan asy-Syabramallisi].

Pendapat serupa juga telah dituliskan oleh penyusun kitab *Hasyiyah* lainnya [atas kitab ar-Ramli tersebut], yaitu syekh Ahmad ibn ‘Abdir-Razzaq yang popular dengan sebutan nama al-Maghribi ar-Rasyidi, beliau berkata[255]: “Perkataan ar-Ramli: *“dan dalam Ijtihad”*; [hal itu tidak berlaku mutlak], tetapi yang dimaksud adalah dalam perkara yang belum ada dalil yang pasti [di dalamnya] yang menunjukan kebalikannya, dengan bukti bahwa orang yang mengatakan alam ini *azali* (tidak bermula) maka telah menjadi kafir, walaupun pendapatnya itu dari hasil ijtihad-nya”. [Demikian perkataan al-Maghribi ar-Rasyidi].

Dengan demikian, dari sini diketahui bahwa tidak setiap orang yang memiliki takwil atau seorang yang melakukan ijtihad bahwa hal tersebut dapat mencegah dirinya dari dikafirkan [jika menyangkut kesalahan dalam pokok-pokok aqidah]. Artinya; seorang yang melakukan ijtihad dalam perkara pokok-pokok aqidah, lalu ia jatuh dalam kesalahan di dalamnya, maka ia tidak dimaaf, [ia tetap dihukumi kafir]. Dengan demikian, maka perkataan Ibnu Taimiyah dalam menetapkan alam ini *azali* (tidak bermula) dari segi jenisnya, [artinya]; menurutnya alam bukan sesuatu yang baharu yang diciptakan oleh Allah, --walaupun kesimpulan pendapatnya itu dari hasil ijtihadnya-- adalah sebuah kekufuran. Ibnu Taimiyah tidak dimaafkan dalam kealahannya tersebut, [karena kesalahannya menyangkut pokok aqidah, di mana kita wajib berkeyakinan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah baharu, diciptakan oleh Allah]. Lebih parah dari itu, Ibnu Taimiyah malah mengatakan bahwa keazalian alam ini menunjukan kesempurnaan bagi Allah, sebagaimana ia sebutkan demikian dalam karyanya berjudul *Syarh Hadits ‘Imran ibn al-Hushain*[256]. Demikian pula tidak dimaaf, perkataan Ibnu Taimiyah dalam menetapkan bahwa neraka akan punah dan siksaan di dalamnya akan habis; juga merupakan kekufuran, ia tidak dimaaf di dalamnya, walaupun itu merupakan hasil kesimpulan ijtihadnya. Oleh karena itu maka para ulama menghukumi kafir terhadap Ibnu Taimiyah dengan sebab itu. Dan pendapat sesat Ibnu Taimiyah yang kedua ini diikuti oleh muridnya sendiri, yaitu Ibnu Qayyim al-Jauziyyah[257], di mana si-murid

---

[255] *Hasyiyah al-Maghribi ar-Rasyidi ‘Ala Nihayah al-Muhtaj* (7/414), (dicetak dengan *Hasyiyah asy-Syabramallisi* dan *Nihayah al-Muhtaj* karya ar-Ramli)

[256] Ibnu Taimiyah, *Syarh Hadits ‘Imran ibn al-Hushain* (h. 193), juga lihat karyanya, *Majmu’ al-Fatawa* (18/239)

[257] Ibnu Qayyim, *Hadi al-Arwah* (h. 579 dan h. 582)

menguatkan pendapat gurunya tersebut, sekaligus ini sebagai bukti bahwa si-guru dan si-murid sama sesatnya. Dengan demikian, kesimpulannya, barangsiapa mengatakan bahwa seorang yang berijtihad dalam pokok-pokok aqidah dan ia salah di dalamnya lalu orang tersebut dimaaf (tidak dikafirkan); adalah pendapat sesat yang merusak dan menafikan ajaran-ajaran Islam.

Al-Albani Mengharamkan Pujian Atas Rasulullah Secara Mutlak

Al-Albani, dalam karyanya berjudul *at-Tawassul*, mengutip Hadits Rasulullah berbunyi[258]:

لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم، فإنما أنا عبده، فقولوا؛ عبد الله ورسوله (رواه البخاري)

"Janganlah kalian melebih-lebihkan diriku seperti sikap berlebihannya orang-orang Nasrani terhadap 'Isa ibn Maryam, sesungguhnya aku adalah hamba Allah, maka katakanlah oleh kalian [tentang diriku]: "Hamba Allah dan Rasul-Nya". Kemudian al-Albani sesat berkata[259]:

إن للإطراء المنهي عنه في الحديث معنيان اثنان، أولهما مطلق المدح، وثانيهما المدح المجاوز للحد، وعلى هذا فيمكن أن يكون المراد من الحديث النهي عن مدحه صلى الله عليه وسلم مطلقا. اهـ

"Sesungguhnya berlebih-lebihan yang dilarang dalam Hadits tersebut dalam dua makna. Pertama; Semua bentuk pujian. Kedua; Pujian yang melampaui batas. Dengan demikian, maka dapat dimungkinkan yang dimaksud oleh Hadits di atas adalah sebagai larangan untuk memuji Rasulullah secara mutlak [dalam bentuk apapun]". [Demikian perkataan sesat al-Albani].

Kemudian al-Albani berkata[260]:

إن أعظم مدح له صلى الله عليه وسلم أن نقول فيه ما قال ربنا عز وجل إنه عبد له ورسول. اهـ

"Sesungguhnya pujian teragung bagi Rasulullah adalah dengan [kita] mengatakan tentang dirinya seperti apa yang dikatakan oleh Allah: "Dia adalah hamba Allah dan Rasul-Nya". [Demikian perkataan bodoh al-Albani].

Kemudian al-Albani berkata[261]:

---

[258] Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari,* Kitab hadits-hadits tentang para nabi, bab tentang firman Allah: *"Wadzkur Fi al-Kitab Maryam"* (QS. Maryam: 16), nomor 3445.
[259] Al-Albani, *at-Tawassul* (h. 88)
[260] Al-Albani, *at-Tawassul* (h. 89)
[261] Al-Albani, *at-Tawassul* (h. 89)

ولعل الأرجح في الحديث المعنى الأول لأمرين اثنين: أولهما تمام الحديث، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: فقولوا عبد الله ورسوله، أي اكتفوا بما وصفني به الله عز وجل من اختياري عبداً له ورسولاً، وثانيهما ما عقد بعض أئمة الحديث له من الترجمة، فأورده الإمام الترمذي مثلاً تحت عنوان؛ باب تواضع النبي صلى الله عليه وسلم، فحمل الحديث على النهي عن المدح المطلق وهو الذي ينسجم مع معنى التواضع ويأتلف معه. اهـ

"Kemungkinan pendapat yang paling kuat dalam makna Hadits tersebut adalah makna yang pertama (yaitu; larangan memuji Rasulullah secara mutlak), karena dua alasan. Pertama; karena telah sempurnanya Hadits tersebut, yaitu sabda Rasulullah: *"Katakanlah oleh kalian [tentang diriku]: "Hamba Allah dan Rasul-Nya"*, artinya; "Cukupkan oleh kalian dengan apa yang telah mensifati oleh Allah terhadap diriku, di mana Allah telah memilih diriku sebagai hamba-Nya dan Rasul-Nya". Kedua; adanya ikatan (konteks) yang dibuat oleh sebagaian para imam ahli Hadits terkait Hadits tersebut, misalkan at-Tirmidzi, meletakan Hadits ini dalam sebuah bab yang ia namakan *"Bab [sifat] tawadlu' Rasulullah"*[262], dengan demikian maka Hadits tersebut [harus] dipahami dalam makna larangan membuat pujian terhadap Rasulullah secara mutlak (dalam bentuk ungkapan apapun), dan sesungguhnya pemahaman inilah yang sejalan dan selaras dengan makna tawadlu' yang dimaksud oleh konteks Hadits tersebut". [Demikian catatan sesat al-Albani].

Bantahan:

Para ulama, dari semenjak dahulu, dalam berbagai ungkapan mereka, baik dalam bentuk syair, prosa, dan dalam dalam berbagai karya penuh dengan lantunan dan pujian-pujian kepada Rasulullah. Semuanya mengungkapkan keagungan Rasulullah, kemuliaannya, dan kedudukannya, yang bahkan pujian-pujian tersebut telah diungkapkan oleh Allah dalam kitab suci Al-Qur'an. Al-Qadli 'Iyadl dalam kitab *asy-Syifa'* berkata[263]: "Tidak ada perbedaan pendapat, bahwa Rasulullah adalah manusia termulia [bahkan termulia dari segala apapun dari seluruh ciptaan Allah], pemimpin keturunan Adam, manusia dengan kedudukan paling utama bagi Allah, paling tinggi derajatnya di antara mereka, dan yang paling dekat kepada Allah [dari segi kemuliaan]". Kemudian al-Qadli 'Iyadl mengutip berbagai Hadits yang menyebutkan keutamaan dan ketinggian derajat Rasulullah bagi Allah, penyebutan namanya yang diagungkan dan ditinggikan, kepemimpinannya atas seluruh keturunan Adam, dan berbagai keistimewaannya serta kemuliaannya, juga keberkahan namanya yang mulia. Pujian-pujian semacam

[262] At-Tirmidzi, *as-Syama-il al-Muhammadiyyah* (h. 271)
[263] Al-Qadli 'Iyadl, *asy-Syifa' Bi Ta'rif Huquq al-Musthafa* (1/165)

inilah ungkapan para ulama ahli fiqh, ahli Hadits, ahli tafsir, para pakar bahasa, dan semua ulama dari berbagai bidang keilmuan lainnya. Sesungguhnya, itu semua [lebih dari cukup] sebagai bukti kesepakatan (Ijma') mereka dalam kebolehan mengungkapkan berbagai bentuk pujian bagi Rasulullah. Sedikitpun bukan sesuatu yang terlarang, tidak seperti tuduhan al-Albani; si-orang sesat dan rusak ini.

Adapun Hadits yang disebutkan oleh al-Albani di atas maka di dalamnya sedikitpun tidak mengandung larangan membuat pujian bagi Rasulullah, karena para ulama Hadits dan lainnya memahami Hadits tersebut sebagai gambaran [dari] sifat-sifat Rasulullah agar tidak mensifatinya dengan apa yang bukan sifatnya. Tidak ada seorang-pun ulama yang memahami Hadits tersebut sebagai larangan dalam membuat puji-pujian bagi Rasulullah. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari* menuliskan[264]: "Sabda Nabi: *"La tuthruni"* dengan *dlammah* awalnya (yaitu pada huruf *ta'*), makna *"al-Ithra'"* adalah pujian dengan kata-kata batil. [Dalam penggunaan bahasa], jika engkau berkata; *"Athraitu fulanan"*, artinya; "Aku memuji si-fulan hingga aku berlebihan dalam memujinya". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar]. Pemahaman senada juga diungkapkan oleh al-Qasthallani[265], al-'Aini[266], Zakariyya al-Anshari[267], al-Baghawi[268], dan ulama terkemuka lainnya seperti mereka yang telah menyusun kitab-kitab tentang *Gharib al-Hadits*, seperti Ibnul Atsir, yang berkata[269]: "[Hadits Nabi]; *"La tuthruni"*, [dasar] kata makna *al-Ithra'* adalah melampaui batas dalam pujian yang mengandung kedustaan di dalamnya". [Demikian tulisan Ibnul Atsir]. Demikian pula semakna dengan itu diungkapkan oleh Ibnul Jauzi[270] dan al-Qadli 'Iyadl al-Maliki[271].

Di antara bukti yang menunjukan kebolehan membuat puji-pujian bagi Rasulullah adalah Hadits riwayat Ibnu Majah dalam kitab *Sunan*[272] dan ath-Thabarani dalam *al-Mu'jam ash-Shaghir*[273], dari Anas ibn Malik bahwa di suatu daerah Madinah nabi bertemu dengan perempuan-perempuan yang sedang memukul rebana dan bernyanyi, mereka bereka:

---

[264] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (6/490)
[265] Al-Qasthallani, *Irsyad as-Sari Li Syarh Shahih al-Bukhari* (7/455)
[266] Al-'Aini, *'Umdah al-Qari Syarh Shahih al-Bukhari* (16/37)
[267] *Tuhfah al-Bari Bi Syarh Shahih al-Bukhari* (4/121)
[268] Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah* (13/246)
[269] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Gharib al-Hadits* (3/123)
[270] *Gharib al-Hadits* (1/30), dan (2/33)
[271] *Masyariq al-Anwar 'Ala Shihah al-Atsar* (1/319)
[272] *Sunan Ibn Majah: Kitab an-Nikah: Bab al-Ghina wa ad-Duff.*
[273] *Al-Mu'jam asgh-Shaghir* (1/63)

نحن جوار من بني النجار * يا حبذا محمد من جار

"Kita adalah para perempuan dari Bani Najar, dan Muhammad adalah sebaik-baiknya orang yang menjadi tetangga". Kemudian Rasulullah bersabda: "Allah maha mengetahui bahwa aku benar-benar mencintai mereka". *Al-Hafizh* al-Bushiri berkata[274]: "*Sanad* Hadits ini sahih, dan para perawinya adalah orang-orang terpercaya".

Hadits lainnya, diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal[275] dan Ibnu Hibban dalam kitab *Shahih*[276], dari Anas ibn Malik, berkata: "Adalah orang-orang Habasyah (berkulit hitam) menari *[zafin]*[277] di hadapan Rasulullah, mereka menari-nari sambil berkata: "Muhammad orang saleh". Rasulullah bertanya: "Apa yang mereka ucapkan?", mereka [para sahabat] menjawab: "Mereka mengatakan Muhammad orang saleh". Hadits ini memiliki bukti sahih yang menguatkannya *(syahid);* yaitu [Hadits lain] riwayat an-Nasa-i dalam kitab *as-Sunan al-Kubra*[278], dari jalur Abu Salamah ibn 'Abdir-Rahman, dari 'Aisyah; istri Rasulullah, ia berkata: "Orang-orang habasyah masuk masjid sambil menari-nari", Rasulullah berkata kepadaku: "Wahai *Humaira*[279], apakah engkau ingin melihat mereka?", Aku menjawab: "Iya", maka Rasulullah berdiri di pintu, lalu aku mendatanginya, aku letakan daguku di atas pundak Rasulullah, aku sandarkan pipiku ke pipi Rasulullah. 'Aisyah berkata: "Di antara apa yang mereka ucapkan saat itu: *"Abal Qasim Thayyiba"* [Abul Qasim adalah orang baik]. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata: "*Sanad* Hadits ini sahih"[280].

Semua Hadits-Hadits ini adalah dalil atas kebolehan membuat puji-pujian bagi Rasulullah. Mereka [para sahabat Rasulullah] sangat senang dan bersukacita dengan lantunan-lantunan pujian atas Rasulullah, dan hati mereka penuh dengan cinta dan rindu kepada Rasulullah. Keadaan ini tentu berbeda dengan mereka yang hatinya kering dari cinta kepada Rasulullah, tidak aka nada lantunan pujian kepadanya, bahkan ia akan merasa terusik

---

[274] *Mishbah az-Zujajah Fi Zawa'id Ibn Majah* (1/334)

[275] *Musnad Ahmad* (3/152)

[276] *Shahih Ibn Hibban, Kitab al-Hazhar wa al-Ibahah,* bab tentang permainan (7/545)

[277] *Al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata: "*Yazfinun* (ber-*zafin*) artinya; "Mereka menari" (2/444). Yang dimaksud adalah menari yang dibolehkan secara *Syara'*, bukan model menari yang diharamkan.

[278] *As-Sunan al-Kubra, Kitab 'Usyrah an-Nisa',* Bab tentang seorang suami membolehkan bagi istrinya untuk memandang kepada permainan (5/307, nomor 8951)

[279] Kata *Humaira* adalah *ism tashghir* dari kata *al-hamra'*, yang dimaksud adalah *al-Baidla'* (seorang yang putih cantik jelita), lihat *an-Nihayah* (1/438)

[280] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/444)

jika mendapati orang lain melakukan itu, [panas telinganya dan membara hatinya], lalu ia akan melarang siapapun secara mutlak, jangan sampai ada siapapun yang membuat puji-pujian bagi Rasulullah. [Lebih parah lagi], mereka mengharamkan bacaan shalawat atas Rasulullah bagi para mu-adzin setelah mereka mengumandangkan adzan, walaupun dengan suara pelan. Seperti itulah prilaku al-Albani, seorang yang tidak kenal ajaran-ajaran Rasulullah, walaupun ia mengaku sebagai orang terkemuka dalam ilmu Hadits. Sungguh benar apa yang telah dikatakan oleh *al-Imam* as-Syafi'i[281]: "Barangsiapa memposisikan dirinya lebih tinggi di atas kadar kedudukannya sendiri maka ia akan dikembalikan oleh Allah kepada posisi (harga) dirinya sendiri". [Demikian perkataan as-Syafi'i].

Kemudian, perkataan al-Albani: *"... yang dimaksud oleh Hadits di atas adalah sebagai larangan untuk memuji Rasulullah secara mutlak [dalam bentuk apapun]"* berseberangan dengan perkataannya sendiri, yaitu: *"Sesungguhnya pujian teragung bagi Rasulullah adalah dengan [kita] mengatakan tentang dirinya seperti apa yang dikatakan oleh Allah".* Bagaimana dapat disatukan antara "dilarang secara mutlak" dan "dibolehkan"?! [Di mana akal sehat al-Albani?] Ini adalah salah satu bentuk ajaran sesat (ekstrim) al-Albani [dalam cara beragamanya]; yang menjadikan dia seringkali membuat pernyataan kontradiktif, karena dibuat dengan dasar hawa nafsunya [dan se-enak perutnya], bukan dengan dasar ilmu.

Adapun perkataan al-Albani [yang menurutnya] menguatkan pendapat [rusaknya] bahwa di dalam Hadits tersebut terdapat larangan mengungkapkan pujian bagi Rasulullah secara mutlak dengan dasar redaksi Hadits itu sendiri: *"Katakanlah oleh kalian: "Hamba Allah dan Rasul-Nya";* maka itu adalah pemahaman rusak dan batil. Itu adalah bukti bahwa al-Albani tidak memahami Hadits tersebut dengan benar, juga bukti nyata bahwa al-Albani bukan seorang yang memiliki otoritas sedikitpun untuk memahami teks *Syara'*, karena memang orang semacam dia tidak punya bekal ilmu untuk itu.

Anda perhatikan perkataan *al-Imam* as-Syafi'i berikut ini dalam kitab *ar-Risalah*[282]: "Allah tidak memberikan [kemampuan] bagi siapapun setelah [wafat] Rasulullah untuk berkata-kata dalam segi ilmu [agama], kecuali ia akan bersandar kepada [ilmu] yang telah terdahulu dari [orang-orang] sebelumnya. Dan segi ilmu [agama] untuk itu adalah [hanya] Al-Qur'an, Sunnah (Hadits), Ijma' dan beberapa *Atsar* (yaitu perkataan dan perbuatan

---

[281] Al-Baihaqi, *Maqib as-Syafi'i* (2/199)
[282] As-Syafi'i, *ar-Risalah* (h. 508)

para sahabat Rasulullah), serta apa yang telah aku susun dalam [metode] qiyas terhadap itu semua. Dan tidak boleh melakukan qiyas [bagi siapapun] kecuali seorang yang telah terkumpul padanya alat-alat yang dengannya ia dapat mempraktikan qiyas tersebut. Dan alat-alat tersebut adalah mengetahui tentang hukum-hukum dalam Al-Qur'an, apa yang fardlu di dalamnya, apa yang [merupakan] adab, apa yang *nasikh* dan apa yang *mansukh*, apa yang *'am* dan yang *khas*, serta petunjuk-petunjuk [yang terkandung] di dalamnya (Al-Qur'an)". [Demikian tulisan *al-Imam* asy-Syafi'i].

Al-Imam as-Syafi'i juga berkata[283]: "Tidak boleh bagi siapapun untuk mempraktekan qiyas, sehingga dia menjadi seorang yang alim (mengetahui) dengan segala apa yang telah terdahulu dari ajaran-ajaran Rasulullah, perkataan Salaf, Ijma' [para imam mujtahid] dan perselisihan mereka, serta mengetahui [pengguaan] bahasa Arab [dari segi-segi *madlulat*-nya]". [Demikian catatan *al-Imam* as-Syafi'i].

Juga berkata[284]: "Barangsiapa [sudah] mengetahui segala apa yang telah kita gambarkan dengan [betul-betul] hafal, tetapi tidak dengan mengetahui hakekat perkara-perkara tersebut [secara mendalam]; maka orang tersebut juga belum berhak untuk mempraktikan qiyas, karena bisa jadi ada bagian-bagian kandungan logika makna [teks dan konteks] yang belum ia pahami. Demikian pula seorang telah mencapai derajat hafal *(al-Hafizh)*, namun ia lemah dalam [menerapkan] logika, atau ia lemah dalam memahami [penggunaan] bahasa Arab [dengan berbagai *madlulat*-nya]; maka orang ini juga tidak boleh mempraktikan qiyas, karena orang ini belum memenuhi [bekal] pemahamannya [dan ilmunya] dengan alat-alat yang dengannya ia dapat melakukan qiyas". [Demikian catatan *al-Imam* as-Syafi'i].

Anda perhatikan, seorang yang digambarkan oleh *al-Imam* as-Syafi'i bahwa ia sebagai seorang yang berilmu dan telah mencapai derajat hafal *(al-Hafizh)*, hanya saja ia belum sampai memahami hekekat makna-makna [teks atau konteks], atau ia seorang yang [lemah] pada akalnya (logikanya), atau ia seorang yang tidak mengetahui seluk-beluk bahasa Arab dengan berbagai *madlulat*-nya; orang [yang sudah alim dan *hafizh*] seperti ini belum memiliki otoritas untuk mempraktekan qiyas, sehingga tidak halal baginya untuk berbicara [mengatakan]; ini halal, ini haram; maka terlebih lagi bagi orang semacam al-Albani yang notabene seorang bodoh, tidak mengetahui syarat-syarat pokok yang telah disebutkan oleh *al-Imam* as-Syafi'i di atas! [Bagaimana mungkin orang semacam al-Albani akan sampai derajat

[283] Al-Baihaqi, *Maqib as-Syafi'i* (2/199)
[284] Al-Baihaqi, *Maqib as-Syafi'i* (2/199)

tersebut?! Tentu sangat jauh. Lebih dari cukup sebagai bukti al-Albani tidak akan dapat mencapai derajat ini adalah bahwa ia seorang yang tidak punya guru]. Al-Albani tidak mengetahui Fiqh, tidak mengetahui [penggunaan] bahasa, tidak mengetahui makna-makna [teks maupun konteks], tidak mengetahui Hadits, tidak mengetahui Tauhid, dan tidak mengetahui berbagai bidang ilmu lainnya. Bagaimana mungkin orang semacam dia dapat dijadikan sandaran dan diambil dalam fatwa-fatwanya?! [Maka sangat aneh jika ada orang yang menjadikan al-Albani sebagai rujukan dalam beragama, kecuali tentu jika orang tersebut sama seperti dirinya yang juga bodoh dan tolol].

Kembali ke pemahaman Hadits yang kita sebutkan di atas, *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata[285]: "Telah berkata Ibnul Jauzi: "Sesungguhnya sebab zahir datangnya larangan dari Rasulullah [dalam Hadits tersebut]; *"La tuthruni…"* adalah apa yang ada dalam Hadits [tentang] Mu'adz ibn Jabal ketika beliu meminta izin untuk bersujud [menghormat] kepada Rasulullah namun Rasulullah melarangnya. Seakan Rasulullah khawatir [dengan sebab Mu'adz itu nantinya] akan ada orang lain yang berlebih-lebihan yang melebihi perbuatan Mu'adz, karena itulah maka Rasulullah segera melarang Mu'adz bersujud kepadanya; sebagai penegasan bagi larangan tersebut". Ibnut-Tin berkata: "Makna sabda Nabi: *"La tuthruni…"* artinya; Janganlah kalian memujiku seperti puji-pujian orang-orang Nasrani [bagi Nabi 'Isa] yang sangat berlebihan hingga mereka memposisikan Nabi 'Isa sebagai Tuhan [yang disembah] kepada selain Allah, bahkan sebagaian mereka meyakini bahwa 'Isa adalah Allah [menyatu dengan-Nya], sebagian lainnya meyakini bahwa 'Isa adalah anak Allah. Karena itu, [dalam Hadits tersebut] dalam larangannya Rasulullah mengikutkan dengan katanya: *"Aku adalah hamba Allah".* [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Perkataan *al-Hafizh* Ibnul Jauzi yang dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar di atas diambil dari kitab Ibnu Jauzi berjudul *Kasyf al-Musykil Min Hadits ash-Shahihain.* Lengkap catatan tersebut, termasuk yang tidak dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar, adalah sebagai berikut[286]: "Sabda Rasulullah: *"La tuthruni…";* kata *al-Ithra'* artinya berlebih-lebihan dalam pujian [hingga melewati batasnya], dan yang dimaksud dalam Hadits ini adalah puji-pujian yang batil. Mereka yang berbuat *al-ithra'* terhadap Nabi 'Isa mengatakan bahwa 'Isa adalah anak Allah. Maha suci Allah dari [keyakinan mereka] itu.

---

[285] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (12/149)
[286] Ibnul Jauzi, *Kasyf al-Musykil Min Hadits ash-Shahihain* (h. 43)

[Bahkan] mereka menjadikan ‘Isa sebagai Tuhan [yang berhak disembah]. Karena itulah maka Rasulullah bersabda: *“Tetapi katakanlah oleh kalian: Hamba Allah dan Rasul-Nya”.* [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Dengan demikian menjadi jelas kolerasi makna sabda Nabi: “*Katakanlah oleh kalian: Hamba Allah dan Rasul-Nya”* [dengan konteks Hadits]; adalah bahwa Rasulullah hendak menjelaskan bagi mereka (para sahabat, juga kita sebagai umatnya) bahwa dirinya adalah hamba Allah dan Rasul-Nya, di mana beliau diutus oleh Allah membawa petunjuk bagi manusia, dan bahwa seorang hamba Allah tidak boleh disifati dengan sifat-sifat ketuhanan. Dengan dasar [adanya] kekhawatiran ada orang lain [selain Mu’adz] yang akan memperlakukan Rasulullah dalam perkara terlarang tersebut (yaitu *al-ithra’*) maka Rasulullah bersegera melarang Mu’adz bersujud kepadanya. Dengan demikian [konteks] Hadits ini bukan untuk melarang adanya puji-pujian bagi Rasulullah, [dengan dalil ada Hadits-Hadits lain berisi bahwa para sahabat melantunkan puji-pujian bagi Rasulullah di hadapan, seperti oleh paman Rasulullah sendiri; yaitu al-‘Abbas, dan beberapa Hadits yang telah kita sebutkan di atas]. Pemahaman Hadits ini tidak seperti apa yang dipahami oleh al-Albani sesat, yang menurutnya Hadits tersebut mengandung larangan secara mutlak dalam membuat puji-pujian terhadap Rasulullah, termasuk puji-pujian yang tidak berlebih-lebihan sekalipun. *[Na’udzu Billah].*

Kemudian, [yang juga sama parahnya dari kesesatan al-Albani], ia telah berbohong besar atas nama *al-Imam* at-Tirmidzi, di mana untuk menguatkan pendapat rusaknya; al-Albani mengatakan bahwa at-Tirmidzi memahami Hadits tersebut sebagai larangan secara mutlak untuk membuat puji-pujian bagi Rasulullah. Jelas, ini adalah bohong besar dan omong kosong yang dibuat-buat tidak ada faktanya. Bahwa at-Tirmidzi meletakan Hadits ini dalam bab tentang sifat tawadlu’ Rasulullah maka hal itu bukan berarti mengandung makna larangan membuat puji-pujian bagi Rasulullah. Sedikitpun hal itu tidak memberikan makna larangan tersebut, baik secara tersirat dan apalagi secara tersurat, baik secara sindiran dan apalagi secara terang-terangan, baik secara makna yang jauh dan apalagi secara makna yang dekat. Maka pemahaman al-Albani [terhadap Hadits tersebut] demikian itu sangat tidak memberi faedah sedikitpun. [Itu adalah pemahaman yang hanya timbul dari orang tolol, yang memendam kebencian terhadap Rasulullah]. Al-Albani mengkhayalkan suatu pemahaman yang rusak, lalu ia bangun di atas khayalannya itu sebuah hukum yang [akibatnya juga] rusak. Apakah kalimat tawadlu’ itu mengandung makna larangan?! Sungguh, ini adalah kreasi sangat-sangat sesat, al-Albani tolol telah memasukan dalam

bahasa Arab apa yang tidak pernah dikenal penggunaanya oleh orang-orang Arab dalam bahasa mereka. Dengan demikian, dalam pemahaman al-Albani, ketika Rasulullah tawadlu' dalam cara berpakaiannya maka itu menujukan keharaman dalam memakai pakaian-pakaian yang indah?! Rasulullah tawadlu' dalam makanan dan minumannya maka itu menunjukan keharaman dalam memakan makanan-makanan dan minuman-minuman yang nikmat?! Rasulullah tawadlu' dengan duduk-dukuk bersama orang-orang faqir maka itu menunjukan keharaman duduk-duduk dengan orang-orang yang kaya?! [*Na'udzu Billah,* ini jelas pemahaman sesat dan batil]. Oleh karena itu, wahai saudaraku, waspadalah dari berbagai ajaran sesat golongan Wahhabiyyah. Hindari dan jauhi dari mengambil pemahaman-pemahaman sesat mereka. Mereka telah nyata di luar golongan Ahlussunnah Wal Jama'ah. Waspadalah, mereka akan mengajak orang kepada jalan-jalan kesesatan.

Al-Albani Meyakini Rasulullah Di Makamnya Tidak Mendengar Suara Salam Baginya Atau Suara Lainnya

Dalam karyanya berjudul *Tahdzir as-Sajid,* al-Albani berkata[287]:

قوله (تبلغني) هذا الحديث وغيره بما تقدم صريح في أنه صلى الله عليه وسلم لا يسمع صلاة المصلين عليه، فمن زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم يسمعها فقد كذب عليه، فكيف حال من يزعم أنه صلى الله عليه وسلم يسمع غيرها؟! اهـ

"Sabdanya *"Tablughuni"* (salam sampai kepadaku), Hadits ini dan Hadits lainnya yang terdahulu [dikutip] menegaskan bahwa Rasulullah tidak mendengar bacaan orang-orang yang membacakan shalawat dan salam baginya. Dan barangsiapa meyakini bahwa Rasulullah mendengarnya maka ia telah berdusta atas Rasulullah. Dengan demikian, jika shalawat dan salam saja tidak didengar oleh Rasulullah, maka terlebih lagi bacaan yang selain shalawat dan salam". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Tidak tercegah secara *Syara'*, juga secara akal, jika Rasulullah mendengar bacaan orang yang menyampaikan shalawat dan salam atasnya, walau Rasulullah di dalam makamnya. Sesungguhnya, Rasulullah hidup di makamnya, Allah menghidupkannya kembali setelah wafatnya, sebagai telah sahih adanya Hadits dari Anas ibn Malik, bahwa Rasulullah bersabda:

الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون (رواه البيهقي)

---

[287] Al-Albani, *Tahdzir as-Sajid* (h. 96)

"Para Nabi hidup di makam mereka masing-masing, mereka dalam keadaan shalat". Hadits ini disahihkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Hayat al-Ambiya'*[288]. Hadits ini juga dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dan dinilainya sebagai hadist sahih[289]. Dan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam menjelaskan kitab Shahih al-Bukhari, --baik sebagai *syarh* atau *titimmah*--, tidak mengutip sebuah Hadits apapun kecuali Hadits itu sahih atau hasan, sebagaimana beliau menyebutkan demikian itu dalam mukadimah kitabnya; *Fath al-Bari*[290]. Demikian pula telah sahih sebuah Hadits [lainnya] menyebutkan:

ما من رجل مسلم يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا فيسلم عليه إلا عرفه ورد عليه السلام (صححه الحافظ عبد الحق الإشبيلي)

"Tidak seorang laki-laki muslim lewat di makam saudaranya yang mukmin, yang dahulu ketika hidup di dunia pernah mengenalnya, lalu ia mengucapkan salam kepadanya; kecuali orang yang dalam makam tersebut mengenalnya dan menjawab salamnya". Hadits disahihkan oleh *al-Hafizh* 'Abdul Haqq al-Isybili[291].

Adapun seorang yang gaib (tidak berada di tempat/dihadapan) yang masih hidup bahwa ia dapat mendengar suara orang lain yang berbicara kepadanya [atau memanggilnya] dari kejauhan maka dalil bagi itu adalah kisah 'Umar ibn al-Khatthab, di mana beliau berseru kepada balatentaranya yang sedang terlibat dalam peperangan di tanah asing [yang jauh dari kota Madinah], umar berseru: *"Wahai Sariyah, ke gunung, ke gunung"*. Suara beliau didengar oleh Sariyah ibn Zunaim, yang merupakan pemimpin pasukan umat Islam dalam peperangan tersebut. Lalu balatentara umat Islam berlindung ke gunung, hingga akhirnya mereka meraih kemenangan. Kisah ini disahihkan oleh *al-Hafizh* ad-Dimyathi dalam kitab yang secara khusus beliau tulis tentang kisah tersebut. Penilaian sahih *al-Hafizh* ad-Dimyathi tersebut disetujui oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi, serta dinilai hasan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *al-Ishabah*[292]. Hadits tersebut juga dikutip oleh *al-Hafizh* az-Zabidi dalam kitab *Taj al-'Arus*[293]. Dan al-Quthb al-Halabi telah menulis kitab khusus menjelaskan jalur-jalur riwayat Hadits tersebut, yang semua jalur [para perawi] itu dinilai *tsiqah* olehnya[294].

---

[288] Al-Baihaqi, *Hayat al-Anbiya' Ba'da Wafatihim* (nomor 15)
[289] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (6/487)
[290] Ibnu Hajar, *Hadyus-Sari Muqaddimah Shahih al-Bukhari* (h. 4)
[291] *Ithaf as-sadah al-Muttaqin* (10/365), *Faidl al-Qadir* (5/487), dan *al-'Aqibah* (h. 118)
[292] Ibnu Hajar, *Al-Ishabah Fi Tamyiz ash-Shahabah* (2/2), lihat pula *Usud al-Ghabah* (2/244)
[293] Az-Zabidi, *Taj al-'Arus Bi Syarh al-Qamus,* Pasal huruf *sin*, bab huruf *waw* dan *ya*
[294] Al-Quthb al-Halabi, *Kasyf al-Khafa* (2/515)

Di antara dalil bagi kebenaran bahwa seorang yang tidak berada di hadapan (gaib) dapat mendengar panggilan dari jauh adalah apa yang telah diriwayatkan oleh al-Faqihi bahwa Ibnu 'Abbas berkata: "[Nabi] Ibrahim berdiri di atas batu, lalu beliau menyeru: "Wahai sekalian manusia telah diwajibkan atas kalian untuk berhaji", maka beliau telah memperdengarkan seruannya tersebut kepada siapapun yang masih di tulang rusuk kaum laki-laki dan yang ada di Rahim kaum perempuan, dan seruan tersebut dijawab oleh siapapun yang beriman dan oleh semua orang yang telah tetap dalam ilmu Allah [yang azali] bahwa ia akan melaksanakan haji, hingga datang hari kiamat, [mereka berkata]: *"Labbaikallahumma Labbaik"*. Hadits ini disahihkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[295].

Hadits dari sahabat 'Abdullah ibn 'Abbas ini termasuk dari perkara yang tidak diraih dengan jalan pikiran (pendapat akal). Pemahaman ini hanya diraih dengan jalan *tauqif* [artinya bahwa itu datang dari pembawa *Syara'*, yaitu Rasulullah]. Pemahaman inilah yang popular di kalangan para ahli tafsir dalam makna firman Allah: "Dan kumandangkan (serukan) pada orang-orang dengan ibadah haji" (QS. al-Hajj: 27). Dengan demikian maka alangkah jauh dari kebenaran pendapat mereka; orang-orang yang anti *tawassul*, alias kaum Wahhabiyyah, al-Albani dan para pengikutnya yang mengatakan bahwa para Nabi dan para Wali Allah tidak mendengar suara [salam] dari orang-orang yang hidup. Dengan demikian mereka sama saja dengan mengatakan bahwa para Nabi dan dan para Wali tersebut tidak ubahnya seperti benda-benda mati [yang tidak berharga, semacam bebatuan dan lainnya]. Lebih parah lagi, dengan sangat berani [dan tidak beradab, karena dasar kebodohan] mereka mengatakan: *"Rasululah tidak lagi bermanfaat setelah wafatnya". [Na'udzu Billah].* Sebagian mereka bahkan berkata kepada orang ziarah ke makam Rasulullah: *"Apa yang hendak engkau perbuat di hadapan tulang belulang yang telah hancur"*. Semoga Allah menghindarkan diri kita dari perbuatan buruk dan keji seperti mereka. Mereka adalah orang-orang yang telah sesat dalam perbuatannya, walaupun mereka mengaku bahwa diri mereka telah banyak melakukan kebaikan. Mereka mengira bahwa dengan semacam ini mereka telah menjadi orang-orang yang sangat murni dan bersih dalam mentauhidkan Allah. Cukup bagi mereka sebagai sebuah kehinaan dan kesesatan di mana mereka melecehkan Rasulullah dengan mengatakan dirinya sebagai "tulang-belulang yang sudah hancur"; menunjukan bahwa mereka tidak memiliki rasa dan penghormatan kepada Rasulullah.

[295] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/406)

Kemudian, berbagai redaksi salam yang dianjurkan oleh Rasulullah dalam banyak Haditsnya menunjukan bahwa para ahli kubur mendengar ucapan salam dari orang-orang yang datang ziarah kepada mereka, seperti redaksi[296]:

السلام عليكم يا أهل القبور، يغفر الله لنا ولكم، أنتم سلفنا ونحن بالأثر (رواه الترمذي)

[Keselematan bagi kalian wahai para ahli kubur, semoga Allah mengampuni bagi kami dan bagi kalian, kalian orang-orang terdahulu dari kami, dan kami orang-orang yang akan mengikuti]. Hadits diriwayatkan oleh *al-Imam* at-Tirmidzi dan dinilai hasan olehnya. Dalam redaksi *al-Imam* Muslim menyebutkan[297]: *"as-Salamu 'Alaikum Dara Qaumin Mu'minin…"* dan seterusnya. Seandainya para ahli kubur tersebut tidak mendengar salam yang disampaikan kepada mereka maka berarti ungkapan kalimat tersebut tidak mengandung faedah, sia-sia belaka. Adapun para pengingkat *tawassul* tersebut (yaitu golongan Wahhabiyyah, Al-Albani dan para pengikutnya) berdalil dengan firman Allah: *"Dan engkau [wahai Muhammad] tidak dapat memperdengarkan [akan kata-katamu] terhadap yang ada di kubu"* (QS. Fathir: 22) untuk menetapkan ajaran sesat mereka maka hal itu bukan pada tempatnya, oleh karena yang dimaksud dengan firman Allah tersebut adalah dengan pemahaman takwil, yaitu bahwa engkau [wahai Muhammad] tidak akan bisa memberikan manfaat (petunjuk) terhadap orang-orang kafir yang sudah berada di dalam kubur-kubur mereka (artinya; setelah kematian mereka) sebagaimana engkau dapat memberikan manfaat (petunjuk tersebut) ketika mereka masih dalam keadaan hidup. Pemahaman takwil ini harus dipahami demikian adanya supaya selaras dengan pemahaman beberapa teks lainnya, [seperti] dalam banyak Hadits Rasulullah yang di antaranya telah kita sebutkan di atas, yang menunjukan bahwa para ahli kubur dapat mendengar[298].

Dalil lainnya, [di antara] yang menunjukan bahwa orang-orang yang telah wafat dapat mendengar [suara orang-orang yang hidup] adalah Hadits riwayat al-Bukhari; bahwa Rasulullah berdiri di atas tanah sumur yang hendak digali, yaitu berada di wilayah Badar yang di dalamnya terdapat orang-orang musyrik yang terbunuh dalam peperangan, Rasulullah menyeru mereka dengan menyebutkan nama mereka satu per satu dan nama-nama

---

[296] *Jami' at-Tirmidzi, Kitab al-Jana-iz,* Bab tentang apa yang diucapkan seseorang ketika ia masuk ke [komplek] pemakaman.

[297] *Shahih Muslim, Kitab al-Jana-iz,* Bab tentang apa yang diucapkan seseorang ketika ia masuk ke [komplek] pemakaman dan doa bagi para penghuninya.

[298] *Tafsir al-Baghawi* (4/523)

ayah-ayah mereka: “Wahai Fulan bin Fulan, Wahai Fulan ibn Fulan...”, lalu berkata: “Sesungguhnya kami telah mendapatkan apa yang telah dijanjikan oleh Tuhan kami (Allah) bagi kami dengan haq, maka apakah kalian telah mendapatkan apa yang telah dijanjikan oleh tuhan kalian bagi kalian dengan haq??”. ‘Umar berkata: “Wahai Rasulullah, bukankah tidak berbicara jasad-jasad yang tidak ada ruh padanya?!”, Rasulullah menjawab: “Demi Dia (Allah) yang jiwa Muhammad dalam kekuasaannya, kalian tidak lebih mendengar dibanding mereka terhadap apa yang aku ucapkan”.

Al-Imam al-Bukhari juga meriwayatkan Hadits [lainnya][299], dari Anas ibn Malik, dari Rasulullah, bahwa ia bersabda:

إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم (رواه البخاري)

“Sesungguhnya seorang hamba apabila ia telah diletakan dalam kuburnya dan pergi darinya [meninggalkannya] para sahabatnya (yang menghantarkannya) maka benar-benar ia [si-mayit] mendengar ketukan sandal-sandal mereka (berjalan)”. Dari sini kita katakan kepada orang-orang Wahhabiyyah; kelompok anti *tawassul* tersebut; “Rasulullah lebih paham dari pada kalian, -dan dari seluruh makhluk lainnya-, terhadap kitab Allah (Al-Qur’an)”. Dengan demikian, wahai saudaraku], maka perkataan al-Albani [dan para pengikutnya] janganlah engkau dihiraukan.

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata[300]: “Dengan demikian telah benar [adanya] bahwa mereka [para Nabi] adalah hidup [di makam mereka] dari segi ketetapan *Syara’ (an-naql)*, maka demikian itu dikuatkan dari segi ketetapan pandangan *(an-nazhar)* oleh bahwa para Syuhada’ demikian adanya yang hal itu telah ditetapkan dalam teks Al-Qur’an, dan [tentu saja] para Nabi lebih utama di banding para Syuhada’. Dan dari beberapa bukti Hadits [menunjukan demikian itu] adalah Hadits *marfu’* riwayat Abu Dawud[301], dari Abu Hurairah, disebutkan di dalamnya:

وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم (رواه أبو داود)

“Bacakanlah oleh kalian shalawat atasku, maka sesungguhnya shalawat kalian sampai kepadaku dari manapun kalian berada”. Hadits dengan *sanad* sahih. Hadits ini juga telah diriwayatkan oleh Abus-Syaikh dalam *Kitab ats-Tsawab* dengan *sanad jayyid* (baik), [dengan redaksi]:

من صلى علي عند قبري سمعته ومن صلى علي نائيا بلغته (رواه أبو الشيخ)

---

[299] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Jana-iz,* Bab tentang apa yang datang dari siksa kubur
[300] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (6/488)
[301] *Abu Dawud, Sunan, Kitab al-Manasik,* Bab tentang ziarah kubur (nomor 2042)

"Barangsiapa membaca shalawat atasku di dekat makamku maka aku mendengarkanya, dan barangsiapa membaca shalawat atasku dari telmpat yang jauh maka ia itu disampaikan kepadaku". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Sabda Rasulullah dalam Hadits di atas: *"Sami'tuhu"* (aku mendengarnya) memberikan makna tegas bahwa Rasulullah mendengar orang yang menyampaikan bacaan shalawat dan salam baginya. Teks Hadits Rasulullah ini mematahkan pemahaman rusak al-Albani dan orang-orang yang mengikutinya. Lalu, sabda Rasulullah: *"Tablughuni"* (sampai kepadaku) di dalamnya sedikitpun tidak memberikan paham Rasulullah tidak mendengar orang yang menyampaikan bacaan shalawat dan salam baginya, juga tidak bertentangan dengan Hadits lainnya: *"Barangsiapa membaca shalawat atasku di dekat kuburku maka aku mendengarnya"*.

Demikian pula di antara yang menguatkan pendapat bahwa orang-orang yang telah wafat dapat mendengar suara orang-orang yang masih hidup adalah Hadits riwayat ath-Thabarani[302], dari sahabat Abu Umamah, berkata:

إِذَا أَنَا مِتُّ فَاصْنَعُوْا بِيْ كَمَا أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ أَنْ نَصْنَعَ بِمَوْتَانَا، أَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلّمَ فَقَالَ: "إِذَا مَاتَ أَحَدٌ مِنْ إِخْوَانِكُمْ فَسَوَّيْتُمْ التُّرَابَ عَلَى قَبْرِهِ، فَلْيَقُمْ أَحَدُكُمْ عَلَى رَأْسِ قَبْرِهِ، ثُمَّ لْيَقُلْ: يَا فُلاَنُ ابْنَ فُلاَنَةٍ، فَإِنَّهُ يَسْمَعُهُ وَلاَ يُجِيْبُ، ثُمَّ يَقُوْلُ يَا فُلاَنُ ابْنَ فُلاَنَةٍ، فَإِنَّهُ يَسْتَوِيْ قَاعِدًا، ثُمَّ يَقُوْلُ: يَا فُلاَنُ ابْنَ فُلاَنَةٍ، فَإِنَّهُ يَقُوْلُ: أَرْشِدْنَا يَرْحَمُكَ اللهُ، وَلكِنْ لاَ تَشْعُرُوْنَ.

"Jika aku meninggal, lakukanlah terhadapku apa yang Rasulullah perintahkan untuk kita lakukan terhadap orang-orang yang meninggal di antara kita. Rasulullah memerintahkan kita, berkata: "Jika salah seorang saudara kalian meninggal lalu kalian timbunkan tanah di atas kuburnya, maka hendaklah salah seorang dari kalian berdiri di dekat kepalanya, lalu mengatakan: *"Wahai Fulan bin Fulanah"*, sungguh dia mendengar tetapi tidak bisa menjawab. Kemudian hendaklah ia mengatakan lagi: *"Wahai Fulan bin Fulanah"*, sungguh dia akan bergerak dan duduk. Kemudian hendaklah ia mengatakan lagi: *"Wahai Fulan bin Fulanah"*, sungguh dia akan mengatakan: "Berilah kami petunjuk, semoga anda dirahmati oleh Allah, tetapi kalian tidak merasakan [itu semua]". *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Talkhish al-Habir* berkata: "*Sanad* Hadits ini *shalih* (baik) dan *al-Hafizh* adl-Dliya' menganggapnya kuat dalam kitab *Ahkam*-nya"[303].

[302] Ath-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir* (8/249-250)
[303] Ibnu Hajar, *at-Talkhish al-Habir,* (2/135)

Di atas aqidah inilah keyakinan para sahabat Rasulullah. Mereka semua meyakini bahwa Rasulullah hidup di makamnya, mendengar [setiap shalawat dan salam yang disampaikan bagi atau suara lainnya]. Karena itulah maka tealh datang ke makam Rasulullah salah seorang sahabat bernama Bilal ibn Harits al-Muzani, beliau berbicara kepada Rasulullah sambil ber*tawassul* memohon pertolongan dengannya, beliau berkata: *"Wahai Rasulullah, mintakan [kepada Allah] hujan bagi umatmu, sesungguhnya mereka benar-benar [hampir] binasa"*. Tidak ada seorangpun dari sahabat lainnya yang mengingkari perbuatan Bilal ibn Harits ini, termasuk sahabat 'Umar ibn al-Khattab yang sebagai Khalifah saat itu. Seandainya Rasulullah tidak mendengar perkataan orang yang hidup tentu sahabat Bilal ibn Harits tidak akan melakukan apa yang ia perbuat tersebut, dan tidak akan berbicara demikian kepada Rasulullah, juga tentu Khalifah 'Umar akan menentangnya. *Sanad Atsar* ini sahih sebagaimana dinyatakan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*[304], dan juga dinilai sahih oleh Ibnu Katsir dalam *al-Bidayah Wa an-Nihayah*[305].

Al-Albani Berkeyakinan *Tajsim* (Fisik) Pada Allah Dalam Makna *Nuzul*

Al-Albani al-Mujassim dalam kitab karyanya berjudul *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib* berkata[306]:

النزول نزول حقيقي كما يليق بجلاله وكماله وهو صفة فعل لله عز وجل. اهـ

"*An-Nuzul* [pada hak Allah] adalah *nuzul* hakiki (yang dimaksud olehnya; turun dari atas ke bawah) sesuai yang layak bagi Allah dan kesempurnaan-Nya, dan ia itu adalah sifat perbuatan bagi Allah". [Demikian tulisan sesat al-Albani].

Dalam karyanya yang lain berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah,* al-Albani berkata[307]:

فنزوله حقيقي يليق بجلاله لا يشبه نزول المخلوقين، وكذلك دنوه عز وجل دنو حقيقي يليق بعظمته وخاص بعباده المتقربين إليه بطاعته، فهذا هو مذهب السلف في النزول والدنو، فكن على علم بذلك حتى لا تنحرف مع المنحرفين عن مذهبهم، وتجد تفصيل هذا الإجمال وتحقيق القول في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وبخاصة منها مجموعة الفتاوى، فراجع مثلا ج ٥، ٤٦٤-٤٧٨، وقد أورد الحديث (يعني حديث الدنو) فيها (ص ٣٧٣) واستدل به على نزوله تعالى بذاته عشية عرفة. اهـ

[304] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/495)
[305] Ibnu Katsir, *al-Bidayah Wa an-Nihayah* (7/74)
[306] Al-Albani, *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib* (1/14)
[307] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (6/109), nomor 2551

“Maka *nuzul* (turun)-Nya Allah itu dalam makna hakiki yang layak dengan keagungan-Nya, dan tidak menyerupai turun para makhluk. Demikian pula dengan “dekat”-Nya adalah kedekatan hakiki yang layak dan dengan keagungan-Nya dan khusus dengan para hamba-Nya yang dekat mereka kepada-Nya dengan ketaatan (kebaikan) kepada-Nya. Ini pemahaman madzhab Salaf dalam masalah turun dan dekat pada hak Allah. Pegang teguhlah pengetahuan ini, supaya engkau tidak menyimpang [dari jalan kebenaran] bersama mereka orang-orang yang menyimpang dari madzhab Salaf. Dan engkau akan mendapati rincian bahasan ini dan pendalamannya dalam kitab-kitab karya *Syaikhul Islam* Ibnu Taimiyah, khususnya dalam kitabnya; *Majmu’ al-Fatawa*, silahkan rujuk, misalkan jilid 5, halaman 464-478. Dan beliau telah mengutip Hadits tersebut, (maksudnya; Hadits tentang dekatnya Allah), di kitabnya tersebut di halaman 373, di mana beliau berdalil dengan Hadits tersebut bahwa Allah turun dengan Dzat-Nya di sore hari pada hari ‘Arafah”. [Demikian tulisan sesat al-Albani].

Bantahan:

Dengan demikian maka al-Albani sendiri telah menegaskan bahwa keyakinanannya dalam masalah *nuzul* [yang disandarkan bagi Allah] sejalan dengan keyakinan Ibnu Taimiyah dalam keyakinan *tasybih* dan *tajsim*. Apa yang ia ungkapkan dalam membela perkataan Ibnu Taimiyah: “Allah turun dengan Dzat-Nya di sore hari pada hari ‘Arafah” adalah bukti nyata bahwa al-Albani sejalan dengan Ibnu Taimiyah dalam keyakinan *tasybih* dan *tajsim*. Al-Albani memandang [seperti halnya Ibnu Taimiyah] bahwa *nuzul* Dzat Allah hanya terjadi dengan gerak dan berpindah [dari satu tempat ke tempat yang lain]. Pemahaman rusak semacam inilah sebenarnya yang mendorong *al-Hafizh* Ibnul Jauzi al-Hanbali membantah keras kaum Mujassimah yang telah menyandarkan ajaran [sesat] mereka kepada *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal. Sungguh, *al-Imam* Ahmad terbebas dari seluruh keyakinan rusak mereka. Mereka [golongan Mujassimah] adalah orang-orang terdahulu dalam kerusakan aqidah yang diikuti oleh Ibnu Taimiyah dan para pecintanya. Anda perhatikan, ini adalah perkataan *al-Hafizh* Ibnul Jauzi dalam membantah dengan keras terhadap pendapat yang mengatakan turunnya Allah dengan Dzat-nya, beliau berkata[308]: “Pendapat demikian ini (mengatakan Allah turun dengan Dzat-Nya) adalah ungkapan dalam masalah Dzat Allah secara indrawi (menyesatkan), sebagaimana ia (Ibnu Hamid *al-Mujassim*) berbicara dalam masalah *jism* (benda), [yang ia sandarkan kepada Allah]”. [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnul Jauzi].

---

[308] Ibnul Jauzi, *Daf’u Syubah at-Tasybih* (h. 141)

Al-Imam Badruddin Ibnu Jama'ah, dalam kitab karyanya berjudul *Idlah ad-Dalil,* berkata[309]: "Apabila *nuzul* Allah itu dengan Dzat-Nya secara hakiki (artinya; turun dari atas ke bawah) maka berarti Allah terus menerus dalam keadaan bergerak dalam sehari semalam supaya sesuai dengan sepertiga akhir malam seluruhnya, juga berarti Allah berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain, oleh karena sepertiga akhir malam itu terus berubah sedikit demi sedikit (artinya; berlainan dari satu wilayah dari wilayah lain) atas seluruh penduduk bumi. Dengan demikian [di atas pemahaman rusak ini] maka berarti Allah terus menerus turun ke langit dunia di waktu siang dan malam, dari satu penduduk bumi kepada penduduk bumi yang lain, lalu di saat yang sama Dia juga pulang pergi ke 'Arsy setiap saatnya, [sehingga Allah, menurut mereka pekerjaan-Nya hanya pergi pulang antara langit dan 'Arsy]. Tentu orang yang berakal sehat tidak akan meyakini keyakinan [rusak] semacam ini". [Demikian tulisan Ibnu Jama'ah].

Adapun perkataan al-Albani: "[*Nuzul* hakiki] sesuai apa yang layak bagi keagungan Allah" maka itu adalah kata-kata tipu muslihat terhadap orang-orang, yang dengannya ia hendak mengelabui mereka. al-Albani tidak sejalan dengan ungkapan Ibnu Taimiyah; "*Nuzul* Allah dengan Dzat-Nya", maka ia memiliki ungkapan lain mengatakan; "*Nuzul* [pada hak Allah] adalah *nuzul* hakiki yang sesuai yang layak bagi Allah dan kesempurnaan-Nya". [artinya; menurut al-Albani Allah turun dari atas ke bawah]. Sesungguhnya, perkataan al-Albani ini sama dengan ia mengatakan: "Kita menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya dalam apa yang sesuai dan layak bagi Allah dan kesempurnaan-Nya". *[Na'udzu billah].* Perkataan al-Albani ini sama persis dengan perkataan golongan Musyabbihah terdahulu: "Allah adalah benda *(jism)*, tapi tidak seperti segala benda". Dua keyakinan ini sama-sama mengandung aqidah *tasybih* dan *tajsim*. Dan sesungguhnya, aqidah *tasybih* tidak akan pernah dapat berkumpul dengan aqidah *tanzih* (mensucikan Allah dari menyerupai ciptaan-Nya), sebagaimana kufur tidak akan pernah dapat berkumpul dengan iman. Oleh karena itu, wahai saudaraku, waspadalah terhadap orang-orang yang walaupun tampilannya adalah dari keturunan Arab, mereka berbicara dengan bahasa Arab, sebagian dari mereka engkau ketahui, sebagian lainnya tidak engkau ketahui; mereka adalah para penyeru manusia kepada pintu-pintu neraka. Barangsiapa menerima seruan mereka maka ia akan dimasukan ke dalam neraka dengan sebab mereka, [dan bersama mereka].

---

[309] Badruddin ibn Jama'ah, *Idlah ad-Dalil Fi Qath'i Hujaj Ahli at-Ta'thil* (h. 164)

Adapun pengertian yang benar, [sebagaimana dipahami oleh sebagian ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah], makna *nuzul* dalam Hadits tersebut adalah dalam pengertian turunnya rahmat Allah, bukan Dzat Allah turun berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain, atau dari arah atas ke arah bawah, [oleh karena Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah]. Sebagian ulama lainnya mengatakan; yang dimaksud *nuzul* dalam Hadits tersebut adalah turunnya Malaikat pembawa rahmat dengan perintah Allah. Adapun *nuzul* dalam makna turun dari arah atas ke arah bawah, dan bergerak dari satu tempat ke tempat yang lain; maka itu adalah makna yang tidak layak bagi kesucian dan keagungan Allah.

Al-Albani Melakukan *Ilhad* Dalam Nama-Nama Allah Dan Sifat-Sifat-Nya Dengan Menyandarkan Sifat *'Ishmah* Bagi-Nya

Al-Albani berkata: *"Wa al-'Ishmah Lillah Wahdah"* (Dan sifat *'ishmah* itu hanya milik Allah saja). [*'Ishmah* adalah sifat terpelihara dari kemungkinan terjatuh dalam kesalahan]. Al-Albani juga berkata[310]: *"La 'Ishmata Illa Lillahi Wahdah"* (Tidak ada yang memiliki sifat *'ishmah* kecuali hanya bagi Allah saja). [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani banyak mengulang-ulang kalimat semacam itu dalam banyak karya-karyanya[311]. Ungkapan semacam itu adalah kata-kata yang hanya diucapkan oleh orang-orang awam, [karena ketidaktahuan mereka], bukan perkataan yang biasa dipergunakan oleh para ulama, oleh karena tidak boleh dikatakan bagi Allah; *"Ma'shum"*, atau *"Tidak ada yang memiliki 'ishmah kecuali hanya Allah saja"*, atau *"Allah memiliki sifat 'ishmah"*, atau *"Tidak ada yang memiliki 'ismah kecuali Allah dan Rasul-Nya"*, atau semacamnya dari beberapa ungkapan yang tidak boleh Allah disifati dengannya. Sesungguhnya, ishmah itu hanya khusus diperuntukan bagi siapa yang mungkin dapat terjatuh dalam kesalahan atau terjadi pelanggaran darinya, [hanya saja ia terpelihara dan terhindar dari kemungkinan tersebut]. Karena itu, istilah *"ma'shum"* hanyalah berlaku bagi orang yang dipelihara oleh Allah [dari berbagai kesalahan atau dosa-dosa]. Karena itu pula, tidak

---

[310] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/775)

[311] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/175, 270, 308, 310, dan 387), dalam *ta'liq*-nya terhadap karya Ibnu Taimiyah berjudul *al-Kalim ath-Thayyib* (h. 13), dalam karyanya berjudul *Mukhtashar Shahih al-Imam al-Bukhari* (1/472), serta dalam karyanya berjudul *Irwa' al-Ghalil* (4/318).

ada orang yang memiliki sifat *'ishmah* kecuali orang yang dijaga dan dipelihara oleh Allah, [bukan Allah sendiri yang *ma'shum*], sebagaimana pemahaman tersebut dinyatakan dalam Hadits riwayat *al-Hafizh* al-Bazzar dalam *Musnad*-nya[312], dari Hadits 'Abdullah ibn Mas'ud, beliau berkata: "Suatu ketika aku di dekat Rasulullah, aku berkata: *"La Haula Wa la Quwwata Illa Billah"*, maka Rasulullah berkata kepadaku: "Tahukan engkau apa tafsirannya?" (yang dimaksud makna kalimat hauqalah tersebut), aku menjawab: "Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui", lalu Rasulullah berkata:

لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بعون الله (رواه البزار)

"Tidak ada upaya untuk menghindarkan diri dari maksiat kecuali dengan pemeliharaan dari Allah, dan tidak ada kekuatan untuk melakukan ketaatan kecuali dengan pertolongan dari Allah".

Dalam berbagai kitab bahasa disebutkan; "Kata *al-'ishmah* artinya *al-man'ah"* (artinya; mencegah). Pakar bahasa; ar-Razi dalam kitab *Mukhtar ash-Shihah* menuliskan[313]: "*Al-'ishmah* artinya *al-man'u*, (artinya; mencegah), bila dikatakan: *"'ashamahu ath-tha'am"*; maka artinya; "Makanan mencegah dirinya dari rasa lapar", kata *al'ishmah* juga [berarti]; *al-hifzh*, (artinya; menjaga), bila dikatakan; *"I'tashim billah"*; maka artinya; "Hindarkanlah (atau jagalah dirimu) dari maksiat kepada-Nya". [Demikian tulisan ar-Razi].

Pakar bahasa lain, al-Fayyumi, dalam kitab *al-Mishbah al-Munir* menuliskan[314]: "[Kata]; *'ashamahu Allah min al-makruh*, (artinya; "Allah memeliharanya dari yang apa yang tidak diinginkan"), kata *'ashamahu;* artinya *hafizhahu wa waqahu;* (maknanya; memeliharanya dan menghindarkannya), kata; *I'tashamtu billah artinya;* "Aku memohon pemeliharaan diri dengan Allah", bentuk *isim*-nya (kata bendanya) adalah *al-'ishmah*". [Demikian tulisan al-Fayyumi].

Pakar bahasa lainnya, Ibnul Atsir, dalam kitab *an-Nihayah Fi Gharib al-Hadits* menuliskan sebagai berikut[315]: "Kata *al-'ishmah* artinya *al-man'ah*, (maknanya; tercegah), kata *al-'ashim* artinya *al-mani' al-hami* (maknanya; yang mencegah dan yang memelihara)". [Demikian tulisan Ibnul Atsir].

---

[312] Al-Bazzar, *Musnad* (5/374-375), al-Haitsami dalam kitab *Majma' az-Zawa-id* (10/99) berkata: "Diriwayatkan oleh al-Bazzar dengan dua jalur *sanad*, salah satunya *munqathi'*, di dalamnya terdapat 'Abdullah ibn Kharrasy, umumnya pendapat tentang dia adalah bahwa ia seorang yang dla'if, dan lainnya adalah *muttashil hasan*".

[313] Muhammad ar-Razi, *Mukhtar ash-Shihah* (h. 183-184)

[314] Al-Fayyumi, *al-Mishbah al-Munir* (h. 157)

[315] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Gharib al-Hadits Wa al-Atsar* (3/249)

Pakar bahasa lainnya, ar-Raghib al-Ashbahani, dalam kitab *Mufradat Alfazh Al-Qur'an*, menuliskan[316]: "*'Ishmah* para Nabi; artinya pemeliharaan Allah bagi mereka, [pertama]; dengan apa yang Dia khususukan bagi mereka dari kesucian hati *(jauhar)* mereka, [kemudian]; dengan keutamaan mereka dalam keistimewaan fisik dan sifat-sifatnya, [kemudian]; dengan ada pembelaan [dari Allah dan kemenangan bagi mereka], [kemudian]; kokohnya pendirian mereka, [kemudian]; dengan diturunkannya ketenangan *(as-sakinah)* bagi mereka, dan [kemudian] dengan keterpeliharaan taufiq Allah dalam hati mereka. Allah berfirman: *"Allah memeliharamu (wahai Muhammad) dari [seluruh] manusia"* (QS. al-Ma'idah: 67)". [Demikian tulisan ar-Raghib al-Ashbahani].

Dengan demikian, telah jelas bagi kita bahwa *'ishmah* (pemeliharaan) itu diberikan oleh Allah bagi para Nabi dan para Rasul-Nya, juga bagi orang-orang yang dikehendaki oleh-Nya dari terjatuh dalam perbuatan-perbuatan maksiat. Allah yang memelihara *(ya'shim)* para Nabi dan Rasul, dan menjaga mereka dari jatuh dalam kufur, dalam dosa-dosa besar, dan dalam dosa-dosa kecil yang mengandung kehinaan, serta dalam berbagai perkara yang tidak layak bagi kemuliaan dan derajat kenabian mereka. Allah memelihara dan menjaga para Nabi dan Rasul dari seluruh perkara-perkara tersebut, [dan bukan Allah sendiri yang dipelihara/terpelihara dari hal-hal itu semua]. Dengan demikian jelaslah bahwa sifat *'ishmah* itu tidak boleh disandarkan bagi Allah, tetapi [sebaliknya] *'ishmah* itu diberikan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya yang Dia kehendaki. Maka siapa mengatakan; "Allah memiliki sifat *'ishmah*", [atau mengatakan; "Allah *ma'shum*"], atau semacamnya; maka ia telah mensifati Allah dengan sesuatu yang tidak boleh ditetapkan bagi-Nya, karena pemahamannya menjadi rusak jika disandarkan kepada Allah, yaitu [bahwa di atas pemahaman rusak itu maka timbul pertanyaan]; "Siapa yang memelihara Allah?!", juga; "Allah terpelihara dari apa?!", juga; "Apa yang memungkinkan Allah jatuh dalam kesalahan sehingga Allah harus terpelihara darinya?!", *Na'udzu billah,* tentu semua itu adalah kesesatan yang nyata. Pemahaman yang benar adalah; Allah maha suci dari segala sesuatu yang tidak layak bagi-Nya.

Dari penjelasan yang kita tulis ini menjadi nyata bahwa ungkapan [semacam kata-kata al-Albani di atas] adalah kalimat yang sangat buruk, batil, yang wajib dihindari, karena ungkapan demikian itu adalah kalimat yang tidak layak disandingkan bagi Allah, juga kalimat yang tidak mengandung unsur pengagungan dan pensucian terhadap-Nya.

---

[316] Ar-Raghib al-Ashbahani, *Mufradat Gharib al-Qur'an* (h. 570)

Kemudian, selain dari penjelasan di atas, perkataan al-Albani: *“Tidak ada yang memiliki sifat ‘ishmah kecuali hanya bagi Allah saja”*; adalah kalimat yang dari segi lafazhnya saja sudah rusak, karena perkataan demikian itu memberikan makna bahwa Allah menafikan sifat *‘ishmah* dari para Nabi dan Rasul, sehingga kesimpulannya [menurut pemahaman al-Albani] adalah bahwa para Nabi dan Rasul itu tidak *ma’shum*. *[Na’udzu billah].*

Al-Albani Meyakini Bahwa Orang-Orang Yang Telah Meninggal Tidak Dapat Mendengar

Al-Albani berkata [317]:

لا يوجد دليل في الكتاب والسنة عاى أن الموتى يسمعون، بل ظواهر النصوص تدل على أنهم لا يسمعون كقوله تعالى (وما أنت بمسمع من في القبور) سورة فاطر: ٢٢، وقوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه في المسجد: (أكثروا علي من الصلاة يوم الجمعة فإن صلاتكم تبلغني)، فلم يقل أسمعها، وإنما تبلغه الملائكة، وأما قوله صلى الله عليه وسلم؛ (إذا وضع العبد في قبره وتولى وذهب أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فأقعدانه فيقولان له...) الحديث رواه البخاري، فليس فيه إلا السماع في حالة إعادة الروح إليه ليجيب على سؤال الملكين، ونحوه قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حينما سأله عن مناداته لأهل قليب بدر؛ (ما أنتم بأسمع لما أقول منهم) هو خاص أيضا بأهل القليب. اهـ

“Tidak ada dalil dalam Al-Qur’an dan Sunnah bahwa orang-orang telah meninggal itu dapat mendengar, bahkan zahir berbagai teks menunjukan mereka itu tidak dapat mendengar apapun, seperti firman Allah: *“Dan tidaklah engkau (wahai Muhammad) dapat memperdengarkan terhadap orang yang di dalam kubur” (QS. Fathir: 22)*, dan sabda Rasulullah bagi para sahabatnya ketika mereka berada di dalam masjid: *“Perbanyaklah oleh kalian membacakan shalawat bagiku di hari jum’at, karena shalawat kalian sampai kepadaku”*, Rasulullah tidak berkata: “Aku mendengar bacaan shalawat kalian”, oleh karena shalawat tersebut disampaikan oleh para Malaikat. adapun sabda Rasulullah: “Apabila seorang hamba telah diletakan di dalam kubur, dan berpaling (pulang) para sahabatnya [kerabatnya] darinya; sungguh ia (si-mayit) benar-benar mendengar ketukan sandal-sandal mereka [ketika mereka berjalan], lalu mendatanginya dua Malaikat, maka keduanya mendudukan si-mayit dan keduanya berkata kepadanya: …”, Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari; maka di dalamnya adalah hanya untuk menunjukan bahwa si-mayit dapat mendengar [suara] hanya saat ruhnya dikembalikan kepada jasadnya saja untuk menjawab pertanyaan dua Malikat. Dan senada dengan makna itu perkataan Rasulullah kepada ‘Umar ketika

[317] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits adl-Dla’ifah* (3/285)

Rasulullah berkata di pemakaman orang-orang kafir korban perang Badar: "Sesungguhnya kalian tidak lebih mendengar terhadap apa yang aku katakan dibanding mereka"; bahwa perkataan Rasulullah ini hanya berlaku bagi mereka yang ada di komplek pemakaman tersebut". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Di atas telah kita bantah pemahaman sesat al-Albani yang mengatakan Rasulullah tidak mendengar shalawat dan salam yang disampaikan kepadanya oleh umatnya. Berikut ini tambahan dalil dalam menjelaskan kesesatan al-Albani tersebut, [juga sebagai bantahan terhadap catatan al-Albani yang mengatakan bahwa orang-orang yang telah meninggal tidak dapat mendengar]. Salah seorang sahabat Rasulullah, bernama Bilal ibn al-Harits al-Muzani datang ke makam Rasulullah, di masa Khalifah 'Umar ibn al-Khatthab, yang di masa itu orang-orang Islam tengah menghadapi musim paceklik dan kemarau panjang. Di hadapan makam Rasulullah sahabat ini berkata kepada Rasulullah: *"Wahai Rasulullah, mintakan hujan bagi umatmu, sungguh mereka benar-benar [hampir] binasa"*. Perawi Hadits ini, yaitu Malik ad-Dar, berkata: "Maka kemudian Rasulullah mendatangi sahabat tersebut dalam mimpinya, Rasulullah berkata kepadanya: *"Datangilah 'Umar, sampaikan salam dariku, dan beritakan kepadanya bahwa mereka (orang-orang Islam) akan mendapatkan air hujan, serta katakan kepadanya: "Hendaklah engkau bersungguh-sungguh dalam melayani umat Islam"*. Kemudian sahabat Bilal ini mendatangi 'Umar [dan memberitahukan apa yang ia lihat dalam mimpinya tersebut], maka 'Umar berkata: *"Wahai Tuhanku, sungguh aku tidak berbuat lalai, kecuali dalam apa yang aku tidak mampu"*. Hadits ini diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Dala-il an-Nubuwwah*[318], Ibnu Katsir dalam *al-Bidayah Wa an-Nihayah*[319] yang mengatakan: "*Sanad* Hadits ini sahih", juga diriwayatkan oleh *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir dalam kitab *Tarikh Damasyqa*[320], serta dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari*[321] yang mengatakan; "sahih *sanad*-nya" dari riwayat Ibnu Abi Syaibah.

Al-Hafizh al-Faqih Taqiyyuddin as-Subki dalam kitab *Syifa' as-Siqam* berkata[322]: "Letak pengambilan dalil dari atsar di atas adalah bahwa sahabat

---

[318] Al-Baihaqi, *Dala-il an-Nubuwwah* (1/445)
[319] Ibnu Katsir, *al-Bidayah Wa an-Nihayah* (7/91-92)
[320] Ibnu 'Asakir, *Tarikh Madinah Dimasyqa* (44/345), (56/489)
[321] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/495-496)
[322] Taqiyyuddin as-Subki, *Syifa' as-Siqam Fi Ziyarah Khair al-Anam* (h. 174)

tersebut memohon memintakan hujan kepada Rasulullah [dari Allah] setelah wafatnya, di mana Rasulullah berada di alam Barzakh (alam kubur), perkara demikian itu bukan sesuatu yang tercegah [adanya], karena doa Rasulullah dengan keadaan demikian itu bukan sesuatu yang tidak mungkin". [Demikian perkataan *al-Imam* as-Subki]. Anda perhatikan, kalau bukan karena sahabat Bilal ibn al-Harits tersebut meyakini bahwa Rasulullah mendengar suaranya tentu beliau tidak akan berkata kepada Rasulullah: *"Wahai Rasulullah, mintakan hujan bagi umatmu".* Kemudian, sahabat mulia ini, ketika memberitahukan apa yang ia lihat dalam mimpinya kepada Khalifah 'Umar, sang Khalifah tidak mengingkarinya, tidak menghardiknya, dan tidak mencelanya dengan mengatakan: *"Engkau telah berbuat syirik!! Engkau telah mendatangi makam Nabi dan bertawassul dengannya!! Engkau seorang musyrik!!"*. 'Umar tidak mengatakan itu. 'Umar tidak berkata; *"Rasulullah tidak mendengar suara orang hidup!!"*. Ini semua dalil bahwa Khalifah 'Umar memandang kebolehan *tawassul* dengan Rasulullah setelah wafatnya, dan memandang kebolehan perbuatan apa yang telah dilakukan oleh sahabat Bilal ibn al-Harits tersebut. Saudaraku, pegang teguhlah ajaran ini, inilah ajaran umat Islam dari masa ke masa. Waspdai, hindari, dan buanglah ajaran yang berseberangan dengannya, yaitu ajaran sesat yang dipropagandakan orang-orang Wahhabiyyah; golongan anti *tawassul*.

Adapun perkataan al-Albani dalam mengutip sabda Nabi: *"Maka sesungguhnya bacaan shalawat kalian sampai kepadaku"*, di mana Rasulullah menurutnya tidak berkata: "Aku mendengarnya"; Hadits tersebut sedikitpun tidak menafikan mendengarnya Rasulullah terhadap bacaan shalawat tersebut. Tidak ada perkara apapun, baik dalam tinjauan *Syara'* atau secara akal, yang melarang dari kemungkinan Rasulullah mendengar suara siapapun yang memanggilnya, dan atau menyampaikan shalawat dan salam baginya. Sebaliknya, Hadits di atas mematahkan pendapat rusak al-Albani, karena di dalamnya ada ketetapan dan kebenaran bahwa Rasulullah mendengar shalawat dan salam dari umatnya yang disampaikan oleh para Malaikat baginya, dan dari sini maka anda katakan kepada al-Albani sesat itu; "Yang mendengar itu hidup atau mati"?!

Pasal Ke Dua

Kesesatan al-Albani dalam Masalah Hukum-Hukum *Syara'*

Al-Albani Mengharamkan Cincin dan Gelasng Emas Bagi Kaum Perempuan

Di antara ajaran eksrim al-Albani yang dengannya ia telah menyempal dari ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah adalah perkataannya dalam mengharamkan perhiasan emas bagi kaum perempuan, baik dalam bentuk gelang, kalung, anting, gelang kaki, dan berbagai perhiasan emas lainnya. Al-Albani mengungkapkan pernyataan-pernyataan aneh, *nyeleneh,* dan berbagai pemahaman takwil yang batil [yang dibuat-buat sesuai hawa nafsunya]; yang kesimpulan perkataannya menolak Ijma' ulama yang membolehkan perhiasan emas tersebut bagi perempuan. Akan kita bahas dengan detail dalam buku ini semua penyimpangan dan kesesatan al-Albani terkait tema ini, *in sya Allah*.

Al-Albani berkata[323]:

تحريم خاتم الذهب ونحوه على النساء، واعلم أن النساء يشتركن مع الرجال في تحريم خاتم الذهب عليهن ومثله السوار والطوق من الذهب. اهـ

"Haram hukumnya cincin emas atau [perhiasan] lainnya bagi kaum perempuan. Ketahuilah, bahwa kaum perempuan sama dengan kaum laki-laki dalam keharaman memakai cincin emas, demikian pula seluruh [perhiasan lainnya]; seperti gelang emas dan kalung emas". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Perkataan al-Albani di atas telah menyalahi Hadits-Hadits Nabi, menyalahi Ijma', dan menyalahi berbagai Atsar yang datang dari para sahabat, serta menyalahi perkataan dan kesepakatan para ulama, yang di dalamnya para ulama Salaf. [Pertama]; menyalahi Hadits-Hadits Nabi, [di antaranya] seperti Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud[324], at-Tirmidzi[325], an-Nasa-i[326] yang menilainya sahih, Ibnu Majah[327], Ahmad[328],

---

[323] Al-Albani, *Adab az-Zafaf* (h. 132)

[324] Abu Dawud, *Sunan, Kitab al-Libas,* Bab tentang kain sutra (nomor 4057)

[325] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab al-Libas,* Bab tentang kain sutra (nomor 1720)

[326] An-Nasa-i, *Kitab az-Zinah* (perhiasan), Bab keharaman emas bagi kaum laki-laki (nomor 5159, dan Hadits sesudahnya)

Ibnu Hibban[329], dan al-Baihaqi yang juga menilainya sahih[330], dengan semua redaksi yang saling berdekatan, bahwa Rasulullah mengambil sebuah kain sutra, beliau meletakannya di tangan kanannya, lalu beliau mengambil emas dan meletakannya di tangan kirinya, seraya berkata:

هذانِ حرامٌ على ذكورِ أمتي حلٌّ لإناثِهم (رواه أبو داود وغيره)

"Dua barang ini haram bagi kaum laki-laki umatku, dan halal bagi kaum perempuan mereka"[331]. Hadits ini memberi pemahaman menyeluruh, artinya semua bentuk emas, termasuk yang dijadikan perhiasan, seperti cincin, gelang dan lainnya; [itu semua halal bagi kaum perempuan]. Dan dengan dasar Hadits ini pula maka seluruh ulama, Salaf dan Khalaf, sepakat mengatakan halal bagi kaum perempuan memakai perhiasan emas apapun bentuknya. Kesepakatan para ulama tersebut telah disalahi dan ditentang oleh al-Albani, ini bukti nyata ektrimisme-nya. Dengan demikain seakan al-Albani menuduh para ulama tersebut adalah orang-orang bodoh, mereka semua tersesat dalam pemahaman mereka terhadap Hadits Rasulullah karena mereka telah menghalalkan perhiasan emas bagi kaum perempuan. Al-Albani merasa hanya dirinya saja yang benar; dengan mengharamkannya. Lalu, untuk itu al-Albani menyelewengkan pemahaman Hadits-Hadits terkait tema tersebut sesuai hawa nafsunya; yang dengan pemahaman rusaknya itu al-Albani mengelabui, menipu dan menyesatkan banyak orang[332].

---

[327] Ibnu Majah, *Sunan, Kitab al-Libas,* Bab memakai perhiasan emas dan kain sutra bagi kaum perempuan (nomor 3597)

[328] Ahmad, *Musnad* (1/115), (4/392, 393, 394, 307)

[329] Ibnu Hibban, *al-Ihsan, Kitab al-Libas Wa Adabuh* (7/396)

[330] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (2/425)

[331] Al-Albani sendiri mengakui Hadits ini sebagai Hadits sahih, seperti ia tuliskan dalam karyanya berjudul *Adab az-Zafaf*, ia tidak dapat menolak Hadits ini.

[332] Anda perhatikan perkataan buruk al-Albani dalam bukunya berjudul *Adab az-Zafaf* (h. 143-144), ia menuduh para ulama telah tersesat, ia berkata: "Ketahuilah, sesungguhnya banyak ulama telah berpaling dari mengamalkan Hadits-Hadits ini karena ada kesesatan *(syubuhat)* pada diri mereka yang mereka anggap itu sebagai dalil. Banyak dari mereka (para ulama) hingga kini terus berpegang dengan pemahaman mereka yang itu semua dianggap [oleh mereka] sebagai *hujjah* (dalil), lalu [dengan sebab itu] mereka meninggalkan Hadits-Hadits ini. oleh karena itu, maka aku melihat sebuah keharusan menjelaskan kesesatan-kesesatan *(syubuhat)* mereka, dan membantahnya; agar supaya orang yang tidak mengetahui metode *al-jam'u bain al-aHadits* tidak tertipu sehingga ia menyalahi Hadits-Hadits sahih yang pasti (kebenarannya) dengan tanpa dalil dan bukti". [Demikian tulisan lancang al-Albani dalam menyesatkan para ulama]. *Na'udzu billah.*

Al-Albani juga telah menyalahi Hadits lainnya, yaitu Hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud[333], at-Tirmidzi[334], -[redaksi berikut ini adalah riwayat at-Tirmidzi]-, an-Nasa-i[335], dan al-Baihaqi[336], dengan redaksi Hadits yang saling berdekatan, dari jalur 'Amr ibn Syu'aib, dari ayahnya, dari kakeknya; Bahwa ada dua orang perempuan menghadap Rasulullah yang di tangan keduanya mengenakan gelang emas, maka Rasulullah berkata kepada keduanya: *"Apakah kalian berdua menunaikan zakatnya?"*, keduanya menjawab: *"Tidak"*, maka Rasulullah berkata: *"Apakah kalian berdua senang jika Allah memberikan gelang bagi kalian dari api neraka?"*, keduanya berkata: *"Tidak"*, Rasulullah berkata: *"Jika demikian tunaikanlah zakatnya"*[337]. Hadits ini dinilai hasan oleh *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*[338], dan *sanad*-nya dinilai kuat oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *Bulugh al-Maram*[339].

Al-Albani juga menyalahi Hadits lainnya, yaitu Hadits diriwayatkan oleh *al-Imam* Ahmad[340], dari Asma' binti Yazid, ia berkata: "Aku dan bibiku datang mengunjungi Rasulullah, dan kami mengenakan gelang emas di tangan, maka Rasulullah berkata kepada kami: *"Apakah kalian berdua menunaikan zakatnya?"*, kami menjawab: *"Tidak"*, maka Rasulullah berkata: *"Apakah kalian berdua senang jika Allah memberikan gelang bagi kalian dari api neraka, tunaikanlah zakatnya!"*. Hadits ini dan Hadits di atas sebelumnya memberikan penegasan bahwa halal bagi perempuan untuk memakai gelang emas, karena itu Rasulullah tidak mengingkari keduanya, hanya saja Rasulullah memerintah menunaikan kewajiban zakatnya. Rasulullah tidak mengingkari dua wanita yang memakai gelang emas tersebut, padahal

---

[333] Abu Dawud, *Sunan, Kitab az-Zakat,* Bab apa yang disebut dengan *al-kanz* (harta simpanan) dan zakat perhiasan (nomor 1563)

[334] At-Tirmidzi, Sunan, Kitab az-Zakat, Bab apa yang datang tentang zakat perhiasan (nomor 637), dan at-Tirmidzi berkata: "Dan tidak ada satupun Hadits sahih dari Rasulullah pada tema ini".

[335] An-Nasa-i, *Sunan, Kitab az-Zakat,* Bab apa yang datang tentang zakat perhiasan (nomor 2478, dan 2479)

[336] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (4/140)

[337] Al-Albani sendiri mengakui kebenaran adanya Hadits ini (tsabit), ia berkata: "*Sanad* Hadits ini hasan, dan dinilai sahih oleh Ibnul Mulaqqin". Lihat al-Albani, *Adab az-Zafaf* (h. 158)

[338] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (6/33)

[339] Ibnu Hajar, *Bulugh al-Maram* (h. 132)

[340] Ahmad, *Musnad* (6/461). *Al-Hafizh* al-Haitsami dalam *Majma' az-Zawa-id* (3/67) berkata: "Diriwayatkan oleh Ahmad, dan *sanad*-nya hasan". Demikian pula *sanad* Hadits ini dinilai hasan oleh *al-Hafizh* al-Mundziri dalam kitab *at-Targhib Wa at-Tarhib* (1/556). Lalu, al-Albani sendiri mengakui bahwa *sanad* Hadits ini hasan, seperti ia nyatakan dalam bukunya berjudul *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib* (1/325).

Rasulullah pasti mengingkari suatu kemungkaran apabila beliau melihatnya [mengetahuinya]. Seandainya mengenakan emas itu haram maka tentu Rasulullah akan melarang keduanya, tetapi bahwa Rasulullah diam tidak mengingkari keduanya maka itu berarti ketetapan hukum *Syara'* pada perhiasan emas adalah boleh.

Al-Albani juga menyalahi Hadits lainnya, yaitu Hadits riwayat Abu Dawud[341], -[dan redaksi berikut ini adalah riwayat beliau]-, Ibnu Majah[342], Ahmad[343], al-Baihaqi[344], dan oleh Ibnu Abi Syaibah dalam kitab *al-Mushannaf*[345], dari Hadits 'Aisyah, bahwa beliau berkata: *"Telah datang kepadaku perhiasan dari raja an-Najjasyi"*. 'Aisyah mendapatkan hadiah dari raja tersebut berupa cincin emas yang bermatakan batu indah Habasyah. 'Aisyah berkata: "Lalu Rasulullah mengambilnya dengan dengan kayu [ranting], atau dengan jari-jarinya, sambil berpaling darinya, lalu Rasulullah memanggil Umamah binti Abil 'Ash, dan cucunya; Zainab, yaitu putri dari putri Rasulullah [sendiri], dan berkata kepadanya: *"Berhiaslah dengan ini wahai putriku"*[346].

Selain menyalahi Hadits-Hadits Nabi, al-Albani juga telah menyalahi Ijma' ulama, karena telah disebutkan adanya Ijma' oleh banyak ulama dalam kebolehan bagi kaum perempuan memakai perhiasan emas. Al-Albani tidak peduli dengan adanya Ijma' tersebut, bahkan ia menentangnya dengan pemahaman-pemahaman yang timbul dari hawa nafsunya; yang kesimpulan semua itu adalah sesat dan tidak dapat dijadikan dalil atau rujukan hukum. Di antara ulama yang telah menetapkan adanya Ijma' dalam kebolehan memakai perhiasan emas bagi kaum perempuan adalah Abu Bakr al-Jasshash al-Hanafi dalam kitab *Ahkam al-Qur'an*, beliau berkata[347]: "Pasal; Tentang kebolehan memakai perhiasan emas bagi kaum perempuan". Lalu beliau berkata: "Hadits-Hadits yang datang dalam menjelaskan kebolehan memakai perhiasan emas bagi kaum perempuan sangat banyak, lebih tegas dan lebih popular dibanding yang melarangannya. Dan petunjuk ayat Al-Qur'an sangat jelas memberikan pemahaman kebolehan perhiasan emas tersebut bagi

---

[341] Abu Dawud, *Sunan, Kitab al-Khatam,* bab apa yang datang tentang emas bagi kaum perempuan (nomor 4235)
[342] Ibnu Majah, *Sunan, Kitab al-Libas,* bab larangan dari cincin emas (nomor 3644)
[343] *Musnad Ahmad* (6/119)
[344] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (4/141)
[345] Ibnu Abi Syaibah, *al-Mushannaf* (5/194)
[346] Terkait Hadits ini al-Albani sendiri menilainya sahih, sebagaimana ia sebutkan dalam karyanya berjudul *Shahih Wa Dla'if Sunan Abi Dawud.*
[347] Al-Jasshash al-Hanafi, *Ahkam al-Qur'an* (3/512-513), QS. az-Zukhruf: 18

mereka. Kemudian, sudah sangat popular terkait kebolehan mengenakan perhiasan emas bagi kaum perempuan dari semenjak zaman Rasulullah, zaman para sahabat, dan hingga masa sekarang ini, tanpa ada seorangpun [dari para ulama] yang menentangnya. Karena itu, maka ketetapan hukum boleh semacam ini tidak boleh dipertentangkan dengan beberapa Hadits Ahad [yang seakan melarangnya]". [Demikian tulisan Abu Bakr al-Jasshash]. Aku, [penyusun buku ini], berkata: "Beberapa Hadits Ahad [yang dianggap melarangnya] maka itu semua memiliki takwil, atau bisa jadi itu semua *mansukh*, sebagaimana telah dijelaskan oleh para ulama dalam karya-karya mereka, yang karena itu maka tidak ada seorangpun dari para ulama yang mengharamkannya".

Al-Hafizh al-Faqih Yahya ibn Syaraf an-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* berkata[348]: "Bab tentang keharaman cincin emas bagi kaum laki-laki dan penghapusan hukum kebolehannya [bagi mereka] pada awal Islam. Semua orang Islam sepakat atas kebolehan cincin emas bagi kaum perempuan dan keharamannya atas kaum laki-laki". [Demikian perkataan an-Nawawi]. Kemudian, dalam kitab *al-Majmu'*, *al-Hafizh* an-Nawawi berkata[349]: "Cabang (penjelasan); Semua orang Islam sepakat atas kebolehan mengenakan perhiasan emas dan perak bagi kaum perempuan, baik berupa kalung, cincin, gelang tangan, gelang kaki, tali *hirz* (jimat yang sesuai tuntunan *Syara'*), tali pada batu mulia, dan lainnya sebagaimnya dari bentuk apapun yang dipakai pada leher, atau yang biasa dipakai oleh kaum perempuan, tidak ada perselisihan pendapat terkait kebolehan demikian itu". [Demikian catatan *al-Imam* an-Nawawi].

Al-Hafizh al-Baihaqi dalam kitab *as-Sunan al-Kubra* berkata[350]: "Semua Hadits ini, dan beberapa riwayat Hadits lainnya yang semakna dengannya, menunjukan kebolehan berhias bagi kaum perempuan dengan perhiasan-perhiasan emas. Dan kami telah mengambil dalil dari adanya Ijma' ulama atas kebolehan perhiasan emas bagi kaum perempuan bahwa semua Hadits yang [seakan] menunjukan adanya larangan bagi mereka maka itu semua telah dihapuskan *(mansukhah)*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* al-Baihaqi].

Ulama terkemuka lainnya yang juga mengutip Ijma' kebolehan perhiasan emas bagi kaum perempuan adalah *al-Imam* Ibnu Daqiq al-'Ied, sebagaimana telah dinukil oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-*

[348] An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (14/65)
[349] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (6/40)
[350] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (4/142)

Bari[351] dan menyetujuinya. Demikian pula Ijma' tersebut telah dikutip oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *Syarh Sunan an-Nasa-i*[352] dari *al-Imam al-Hafizh* an-Nawawi dan dari Ilkiya al-Harrasi dalam kitab *Ahkam Al-Qur'an*[353].

Al-Albani juga telah menyalahi Atsar para Sahabat dan Tabi'in yang membolehkan bagi kaum perempuan untuk memakai perhiasan emas. Beberapa Atsar tersebut sebagai berikut: "Telah benar adanya *(tsabit)* dari 'Aisyah bahwa beliau mengenakan beberapa cincin dari emas setelah Rasulullah wafat. Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih*, berkata[354]: *"'Aisyah mengenakan beberapa cincin emas"* [Demikian catatan al-Bukhari]. Dan di atas ajaran inilah pemimpin para *Huffazh Hadits;* yaitu *al-Imam* al-Bukhari, di mana secara khusus beliau membuat bab dalam kitab *Shahih*-nya dengan judul; *"Bab; Mengenakan cincin bagi kaum perempuan, dan bahwa 'Aisyah mengenakan beberapa cincin dari emas"* [Demikian catatan al-Bukhari]. Para pembaca, anda perhatikan, al-Albani [si-keras kepala] ini tidak hanya menentang pendapat *al-Imam* al-Bukhari yang notabene *Amir al-Mu'minin Fi al-Hadits*, tapi juga al-Albani telah menolak kesepakatan para ulama ahli Hadits yang dengan tegas telah membolehkan perhiasan bagi kaum perempuan. Tidak ada seorangpun dari para ulama ahli Hadits yang berpendapat seperti pemahaman sesat al-Albani yang mengharamkannya. Tentu, al-Albani memang bukan ahli Hadits, bahkan ia tidak pernah mencium "semerbaknya" ilmu Hadits sedikitpun. Atsar dari Sayyidah 'Aisyah di atas diriwayatkan oleh *al-Imam* al-Bukhari dengan redaksi pasti *(shighah jazm)*, hal ini menambahkan akurasi kebenaran riwayat tersebut. Lalu, Ibnu Sa'ad dalam kitab *Thabaqat* mengatakan bahwa riwayat tersebut bersambung *(maushul)*[355], sebagaimana telah dinyatakan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*, dan bahkan al-Albani sendiri mengakui bahwa Hadits tersebut sahih, hanya saja [anehnya] al-Albani menolaknya dengan bahasa-bahasa yang menipu dan merancukan terhadap para pembaca.

Al-Albani juga telah menyalahi riwayat Ibnu Abi Syaibah dalam kitab *Mushannaf*. Ibnu Abi Syaibah berkata: "Telah mengkabarkan kepada kami Jarir, dari 'Abdul Malik, berkata: "Sa'id ibn Jubair telah melihat seorang

---

[351] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (10/317)

[352] As-Suyuthi, *Hasyiyah 'Ala Sunan an-Nasa-i* (8/535)

[353] *Ahkam al-Qur'an* (4/369)

[354] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Libas,* Bab tentang cincin bagi kaum perempuan dan bahwa 'Aisyah mengenakan cincin emas. Lihat penjelasannya oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (10/330)

[355] Ibnu Sa'ad, *ath-Thabaqat al-Kubra* (8/55-56)

pemuda dari kaum Anshar mengenakan cincin emas, maka ia berkata kepadanya: *“Apakah engkau memiliki saudara perempuan?”*, pemuda tersebut menjawab: *“Iya”*, Sa’id ibn Jubair berkata: *“Berikanlah cincin itu kepadanya”*. Sa’id ibn Jubair adalah salah seorang ulama terkemuka dari kalangan Tabi’in, murid dari sahabat ‘Abdullah ibn ‘Abbas.

Dalam kitab *Thabaqat Ibn Sa’ad* diriwayatkan[356], berkata: “Telah mengkabarkan kepada kami ‘Arim ibn al-Fadhl, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Hammad ibn Zaid, dari Ayyub, dari ‘Aisyah binti Sa’ad, berkata: “Aku telah bertemu dengan enam orang istri-istri Rasulullah, dan aku seringkali bersama mereka, aku mendapati bahwa tidak ada seorangpun dari mereka yang memiliki (dan mengenakan) pakaian putih, dan aku seringkali datang kepada mereka dalam keadaan aku memakai perhiasan emas; maka tidak ada seorangpun dari mereka yang menegurku”. Lalu ditanyakan kepadanya: “Perhiasan apakah itu?”, ia menjawab: “Kalung emas dan beberapa perhiasan emas lainnya, dan tidak seorangpun dari para istri Rasulullah tersebut yang menegurku”. [Demikian riwayat Ibnu Sa’ad]. Kemudian, dari jalur lain disebutkan, berkata[357]: “Telah mengkabarkan kepadaku ‘Affan ibn Muslim, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Wuhaib, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Ayyub, berkata: Aku masuk (berkunjung) kepada ‘Aisyah binti Sa’ad, maka ia berkata: “Aku telah melihat [dan berjumpa] dengan enam orang istri-istri Rasulullah…”, dan seterusnya.

Ini semua adalah dalil nyata dan tegas, -seperti tampilnya matahari di siang hari dengan sinar yang sangat terang-, dalam kebolehan mengenakan perhiasan emas bagi kaum perempuan, apapun bentuknya; cincin, gelang, kalung atau lainnya. Istri-istri Rasulullah yang [bahkan jumlahnya hingga enam orang], mereka semua telah melihat ‘Aisyah binti Sa’ad mengenakan perhiasan-perhiasan emas tersebut, lalu tidak ada seorangpun dari mereka yang menegurnya, mencelanya atau mengingkarinya. Anda perhatikan, semua istri-istri Rasulullah yang mulia tersebut telah melihatnya memakai perhiasan emas, lalu tidak ada seorangpun dari mereka yang mengingkarinya. Semua istri Rasulullah tersebut adalah wanita-wanita wali Allah, para wanita salehah, dan orang-orang yang sangat paham betul terhadap hukum-hukum Allah dan Rasul-Nya. Siapa yang lebih paham terhadap ajaran Allah ini, para istri Rasulullah atau al-Albani dan para

---

[356] Ibnu Sa’ad, *ath-Thabaqat al-Kubra* (8/341)
[357] Ibnu Sa’ad, *ath-Thabaqat al-Kubra* (8/342)

pengikutnya; orag-orang Wahhabiyyah?! Sungguh, perumpamaannya seperti perkataan seorang penyair:

ما ضر شمس الضحى في الأفق طالعة * أن لا يرى ضوءها من ليس ذا بصر

“Matahari yang terbit di pagi hari dengan cahaya yang terang benderang tidaklah menjadi rusak [terkena aib dan cela] karena tidak dilihat oleh orang yang [memang matanya] buta”.

Al-Hafizh ath-Thabarani dalam kitab *al-Mu’jam al-Kabir*[358] meriwayatkan dari berbagai jalur, dari ‘Abdullah ibn Idris, dari Muhammad ibn ‘Imarah al-Hazmi, dari Zainab binti Nubaith ibn Jabir; istri Anas ibn Malik, ia (Zainab) berkata: “Telah berwasiat Abu Umamah kepada Rasulullah prihal ibuku dan bibiku (agar dibimbing). Maka [suatu ketika] datang kepada Rasulullah berbagai perhiasan dari emas dan mutiara; yang disebut dengan *ar-ri’ats*. Ia (Zainab) berkata: “Maka Rasulullah memberikan perhiasan *ar-ri’ats* tersebut kepada keduanya”. [Demikian riwayat *al-Hafizh* ath-Thabarani]. Jika dikatakan: “Ini adalah riwayat *mursal*, dengan dasar perkataan *al-Hafizh* al-Haitsami: “Para perawi salah satu dari riwayat-riwayat tersebut adalah para perawi sahih, selain Muhammad ibn ‘Imarah al-Hazmi, dan ia itu adalah seorang yang *tsiqah*, [itupun] jika Zainab seorang sahabat [dari kalangan perempuan]”. [Jawab]; Yang dimaksud oleh *al-Hafizh* al-Haitsami adalah jika Zainab seorang dari kalangan sahabat Nabi maka demikian itu merupakan syarat [Hadits] sahih, dan jika ternyata bukan sahabat maka berarti beliau seorang dari kalangan Tabi’in; dan dengan begitu maka Haditsnya tersebut adalah *mursal*[359]. Namun demikian, telah benar adanya bahwa riwayat tersebut telah bersambung *(maushulah)*, yaitu adanya riwayat lain yang disebutkan oleh ath-Thabarani sendiri[360], dari jalur

---

[358] Ath-Thabarani, *al-Mu’jam al-Kabir* (24/289). *Al-Hafizh* ath-Thabarani dalam *Majma’ az-Zawa-id* (5/150) berkata: “Telah meriwayatkannya oleh ath-Thabarani dengan beberapa *sanad,* dan para perawi salah satunya (dari riwayat-riwayat tersebut) adalah para perawi sahih, selain Muhammad ibn ‘Ammarah al-Hazmi, dan ia adalah seorang yang *tsiqah*, jika Zainab seorang sahabat Nabi”. [Demikian perkataan *al-Hafizh* al-Haitsami].

[359] Zainab binti Nubaith; sebagian ulama Hadits menganggapnya termasuk dari kalangan sahabat, seperti dinyatakan oleh Ibnu ‘Abdil Barr, Abu Nu’aim, dan lainnya. Lihat *Tahdzib at-Tahdzib* (12/451-452). Sebagian ulama lainnya menganggapnya dari kalangan Tabi’in, seperti dinyatakan oleh Ibnu Hibban, (*ats-Tsiqat*, 4/272), dan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *al-Ishabah* menghitungnya dari kalangan Tabi’in, berkata: “Dan ini adalah pendapat yang benar” (*al-Ishabah*, 4/321-322).

[360] Ath-Thabarani, *al-Mu’jam al-Kabir* (25/185). *Al-Hafizh* al-Haitsami dalam kitab *Majma’ az-Zawa-id* (5/150) berkata: “Diriwayatkan oleh ath-Thabarani, di dalamnya ada [penyebutan] Muhammad ibn ‘Amr ibn ‘Alqamah, tingkatan terendah dari Haditsnya

Muhammad ibn ‘Amr ibn ‘Alqamah, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Muhammad ibn ‘Imarah ibn ‘Amir, dari Zainab binti Nubaith ibn Jabir, dari ibunya atau dari bibinya; [yaitu] putri-putri Abu Umamah, bahwa ia (mereka) berkata: “Abu Umamah [ayah mereka] telah berwasiat kepada Rasulullah bagi kami [putri-putrinya]”, yang dimaksud Abu Umamah adalah As’ad ibn Zurarah. Lalu mereka, [putri-putri Abu Umamah] berkata: “Rasulullah telah memberi perhiasan emas, yaitu *ar-‘ri’ats* kepada kami”. [Demikian riwayat *al-Hafizh* ath-Thabarani]. [Karena itu] *al-Muhaddits* Zhafar Ahmad at-Tahafawi dalam kitab *I’la as-Sunan*, setelah mengutip dua riwayat Hadits di atas; riwayat *mursal* dan riwayat *maushul*, berkata[361]: “Dengan demikian ini adalah riwayat *mursal* yang sahih, dan perkataannya (Zainab); bahwa itu dari ibunya dan dari bibinya adalah riwayat *maushul* yang *hasan*. Dan di dalamnya terdapat dalil dalam kebolehan mempergunakan perhiasan emas bagi kaum perempuan”. [Demikian catatan at-Tahafawi]. Selain dari pada itu, dua riwayat tersebut juga telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Sunan*[362], yang di dalamnya terdapat tambahan redaksi: “Maka [ketika] datang kepada Rasulullah beberapa perhiasan dari emas dan mutiara, yang disebut dengan *ar-ri’ats* Rasulullah memberikan perhiasan tersebut kepada mereka (putri-putri Abu Umamah)”, lalu Zainab berkata: “Dan aku sendiri telah mendapati (melihat) perhiasan-perhiasan tersebut di keluargaku”. [Demikian riwayat *al-Hafizh* al-Baihaqi].

Makna *ar-ri’ats* dalam kitab-kitab bahasa adalah *al-qurth;* artinya [semacam] anting. Ibnul Atsir dalam kitab *an-Nihayah* berkata[363]: “*ar-Ri’ats* artinya *al-qurthah* (anting), yaitu perhiasan pada telinga, kata tunggalnya adalah *ra’tsah* dan *ra’atsah*” [Demikian perkataan Ibnul Atsir, salah seorang pakar bahasa]. Al-Azhari, [pakar bahasa lainnya] dalam kitab *Tahdzib al-Lughah* berkata[364]: “al-Laits berkata: Setiap perhiasan yang digantungkan, seperti anting atau lainnya yang digantungkan, atau semacam kalung; disebut dengan *ri’ats*” [Demikian perkataan al-Azhari]. Adapun *al-qurth* maka ia itu artinya [semacam] anting, sebagaimana perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar

adalah *hasan*, selain darinya; seluruh *sanad*-nya adalah *tsiqah*”. [Demikian catatan al-Haitsami].

[361] Zhafar Ahmad at-Tahafawi, *I’la as-Sunan* (7/290-291)

[362] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (4/141)

[363] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Gharib al-Hadits* (2/234), *Tahdzib al-Lughah* (2/1423), *al-Qamus al-Muhith* (h. 217), juga dalam kitab bahasa lainnya.

[364] Al-Azhari, *Tahdzib al-Lughah* (2/1423-1424)

dalam kitab *Fath al-Bari*[365]: "[*al-Qurthah*] yaitu bulatan yang menjadi perhiasan pada bagian bawah telinga" [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Al-Imam al-Mujtahid Muhammad ibn Idris asy-Syafi'i, dalam kitab *al-Umm*, berkata[366]: "Kaum laki-laki dilarang dari mengenakan kain sutra. [Adapun] bila seorang dari mereka mengerjakan shalat dengan mengenakanya maka ia tidak mengulang [shalatnya], karena ia itu bukan najis. [hanya saja] mereka [kaum laki-laki] itu beribadah kepada Allah (artinya; mencari pahala) dengan cara meninggalkan mengenakan memakainya, bukan karena ia itu najis, karena sesungguhnya harga (hasil jualnya) itu halal. Adapun kaum perempuan maka mereka boleh mengenakan sutra, dan [boleh] shalat dengan mengenakannya. Demikian pula, kaum laki-laki dilarang dari mengenakan emas, baik cincin atau lainnya [dari emas], maka bila mereka mengenakannya dan shalat dengan mengenakannya maka mereka telah berbuat maksiat (dosa) dengan mengenakannya, dan [walaupun] apabila mereka mengetahui keharamannya [tetapi tetap memakainya dalam shalatnya] maka mereka tidak mengulang shalatnya, karena ia itu bukan najis. Bukankah engkau mengetahui bahwa najis itu sama berlakunya bagi kaum laki-laki dan perempuan, sementara kaum perempuan shalat dengan mengenakan emas?!" [Demikian perkataan *al-Imam* asy-Syafi'i]. Pada bagian lain dari kitab *al-Umm*, *al-Imam* asy-Syafi'i berkata[367]: "Jika seorang laki-laki atau perempuan membuat wadah (peralatan) dari emas atau perak maka padanya itu ada zakat [yang harus ditunaikan] menurut dua pendapat sekaligus, dan tidak gugur [kewajiban] zakat menurut salah satu dari dua pendapat, kecuali jika emas tersebut sebagai perhiasan yang dipakai; sama halnya ia itu perhiasan yang [sedang] dipakai, atau disimpan (artinya; sesekali dipakai), atau dipinjamkan, atau disewakan maka tidak ada zakat di dalamnya, dan sama halnya perhiasan bagi perempuan tersebut banyak, atau berlipat, atau sedikit, [maka tidak ada zakat padanya], dan sama halnya ia itu dalam bentuk *fatukh*[368] (semacam cincin besar), cincin [kecil pada jari], mahkota, perhiasan pengantin, dan perhiasan emas lainnya". [Demikian perkataan *al-Imam* asy-Syafi'i].

---

[365] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (1/193)

[366] Asy-Syafi'i, *al-Umm,* Bab apa yang dipakai ketika shalat baik yang dikenakan atau yang dihampar (1/78-79)

[367] Asy-Syafi'i, *al-Umm,* Bab tentang zakat perhiasan (2/35-36)

[368] *Al-Fatukh* bentuk jamak dari kata *fat-khah,* semacam cincin besar, kadang digunakan pada tangan atau kaki. (*al-Qamus al-Muhith,* h. 328)

Al-Imam al-Mujtahid Ahmad ibn Hanbal, ketika beliau ditanya oleh Abu Bakr ibn al-Atsram[369]: “Apa pendapatmu tentang [perhiasan] emas bagi kaum perempuan?”, beliau menjawab: “Bagi kaum perempuan ia itu boleh, selama ia tidak menampakannya kecuali di hadapan suaminya”, aku (al-Atsram] berkata: “Bagaimana mungkin baginya untuk tidak menampakannya?”, beliau (Ahmad) menjawab: “Ia hanya menampakannya bagi suaminya. Pada cincin emas ia tutupi tangannya, kecuali di hadapan suaminya”. [Demikian dari perkataan *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal].

Az-Zurqani, dalam kitab *Syarh al-Muwattha’*, pada bab tentang perempuan yang sedang berkabung (dalam masa *‘iddah* karean ditinggal wafat suaminya, yaitu *al-ihdad*), berkata[370]: “Seorang perempuan yang sedang berkabung atas kematian suaminya maka ia tidak boleh mengenakan suatu apapun dari perhiasan, baik itu cincin, gelang kaki, atau lainnya (seperti gelang tangan, kalung, anting), baik itu dari emas murni atau perak”. [Demikian tulisan az-Zurqani].

Dengan demikian para ulama terkemuka, seperti; al-Bukhari, asy-Syafi’i, Ahmad ibn Hanbal, Malik ibn Anas dan lainnya yang setingkat mereka dari para imam Mujtahid, lalu para pemuka *Huffazh al-Hadits* yang merupakan rujukan dalam Hadits-Hadits Rasulullah; mereka semua sepakat menetapkan kebolehan mengenakan perhiasan emas dalam bentuk apapun bagi kaum perempuan. Sementara al-Albani telah menyalahi para ulama tersebut dengan mengharamkannya. Tentu, [kewajiban umat Islam] adalah mengikuti para ulama, bukan mengikuti ajaran sesat al-Albani. Terparah dari al-Albani selain dari pemahamannya yang rusak, sesat dan batil, ia [dengan sombong] menyesatkan para ulama, berkata[371]: “Ketahuilah, sesungguhnya banyak ulama telah berpaling dari mengamalkan Hadits-Hadits ini karena ada kesesatan *(syubuhat)* pada diri mereka yang mereka anggap itu sebagai dalil. Banyak dari mereka (para ulama) hingga kini terus berpegang dengan pemahaman mereka yang itu semua dianggap [oleh mereka] sebagai *hujjah* (dalil), lalu [dengan sebab itu] mereka meninggalkan Hadits-Hadits ini. Oleh karena itu, maka aku melihat sebuah keharusan menjelaskan kesesatan-kesesatan *(syubuhat)* mereka, dan membantahnya; agar supaya orang yang tidak mengetahui metode *al-Jam’u Bain al-AHadits* tidak tertipu sehingga ia menyalahi Hadits-Hadits sahih yang pasti (kebenarannya) dengan tanpa dalil

---

[369] Ahmad ibn Hanbal, *Ahkam an-Nisa’* (h. 43)

[370] Az-Zurqani, *Syarh az-Zurqani ‘Ala Muwattha’ Malik* (4/165)

[371] Al-Albani, *Adab az-Zafaf* (h. 144)

dan bukti". [Demikian tulisan lancang al-Albani dalam menyesatkan para ulama]. *Na'udzu billah.*

Maka nasihat kami bagi anda semua, para pembaca, hendaklah kita terus berpegang teguh dengan apa yang telah menjadi ajaran mayoritas umat Islam sebagaimana telah diajarkan oleh para ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah. Hati-hati dan terus waspada dengan berbagai kesesatan yang propgandakan kelompok-kelompok ekstrim, jangan sampai ajaran mereka meracuni diri kita, keluarga, kerabat, dan umat Islam pada umumnya. Waspadalah!!

Al-Albani Mengharamkan Minum Berdiri

Al-Albani berkata [372]:

لا يجوز الشرب قائما إلا لعذر. اهـ

"Tidak boleh minum berdiri, kecuali karena ada alasan *(udzur)*". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Al-Imam al-Hafizh an-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim*, setelah menyebutkan Hadits-Hadits larangan minum dalam keadaan berdiri, berkata[373]: "Pendapat yang benar dalam masalah ini adalah bahwa [hukum] larangan tersebut dipahami dalam makna makruh *tanzih*, dan Hadits yang menyebutkan bahwa Rasulullah minum dalam keadaan berdiri untuk menunjukan bahwa [hukum] perkara tersebut adalah boleh". [Demikian tulisan *al-Imam* an-Nawawi]. Kemudian dalam kitab *Raudlah ath-Thalibin, al-Imam* an-Nawawi berkata[374]: "Dan pendapat yang terpilih bahwa minum dengan [posisi] berdiri dengan tanpa *udzur* adalah *khilaful aula* (artinya; menyalahi anjuran yang utama, dan bukan sesuatu yang haram)". [Demikian perkataan *al-Imam* an-Nawawi].

Di antara dalil yang menunjukan kebolehan minum berdiri adalah Hadits riwayat al-Bukhari dalam kitab *Shahih*[375], dari an-Nazzal, berkata: "Didatangkan kepada 'Ali di pintu Rahbah (pelataran) suatu air [dalam wadah], lalu beliau minum darinya dalam keadaan berdiri, [seraya] berkata:

---

[372] Al-Albani, *Silsilah al-Ahadits adl-Dla'ifah* (3/170), juga dalam karyanya berjudul *Silsilah al-Ahadits ash-Shahihah* (1/289)

[373] An-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim* (13/195)

[374] An-Nawawi, *Raudlah ath-Thalibin* (7/340)

[375] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Asyribah,* Bab tentang minum berdiri (nomor 5615)

“Ada [sekelompok] orang yang membenci minum dengan posisi berdiri, sungguh aku telah melihat dari Rasulullah seperti apa yang kalian lihat dariku ini [yaitu; minum berdiri]”. [Demikian riwayat al-Bukhari]. Dalam riwayat lain, juga oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih*[376], dari an-Nazzal; ia menceritakan perbuatan ‘Ali, bahwa ia [‘Ali] setelah selesai shalat zhuhur beliau duduk untuk memenuhi segala kebutuhan orang banyak [yang menghadap kepadanya] di pelataran kota Kufah hingga datang waktu shalat ashar, lalu [setelah itu] didatangkan kepadanya air [dalam suatu wadah], maka beliau minum dari air tersebut, membasuh wajahnya, membasuh kedua tangannya, [juga disebutkan beliau], mengusap pada kepalanya dan kedua kakinya. Setelah itu kemudian beliau berdiri dan meminum sisa air dalam posisi berdiri, lalu berkata: “Sesungguhnya ada sekelompok orang yang membenci minum [dengan posisi] berdiri, dan sesungguhnya Rasulullah telah melakukan seperti apa yang telah aku lakukan ini”. [Demikian riwayat al-Bukhari]. Al-Bukhari juga telah meriwayatkan dari jalur asy-Sya’bi[377], dari Ibnu ‘Abbas, berkata: “Rasulullah minum air zamzam dalam keadaan berdiri”. [Demikian riwayat al-Bukhari].

Al-Imam at-Tirmidzi meriwayatkan dari Hadits Kabsyah al-Anshariyyah, bahwa ia berkata[378]: “Rasulullah masuk [berkunjung] kepadaku, maka Rasulullah minum dari lubang mulut *qirbah* (wadah air terbuat dari kulit atau semacamnya) yang digantung, [beliau minum] dalam keadaan berdiri. Maka aku berdiri [menuju] *qirbah* tersebut, lalu aku memotong bagian mulut *qirbah* itu [untuk aku ber-*tabarruk*/mencari berkah dengannya]”[379]. At-Tirmidzi berkata: “Ini Hadits *hasan* sahih”. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar, setelah menyebutkan riwayat ini berkata: “Dan dari [riwayat] Kultsum disebutkan seperti riwayat tersebut, yang itu diriwayatkan oleh Abu Musa dengan *sanad* hasan”. [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

At-Tirmidzi juga meriwayatkan dari Hadits Ibnu ‘Umar, bahwa ia berkata[380]: “Kami [dahulu] makan di zaman Rasulullah dalam keadaan berjalan, dan kami minum dalam keadaan berdiri”. [Demikian riwayat at-

---

[376] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Asyribah,* (nomor 5616)

[377] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Asyribah,* (nomor 5617)

[378] *At-Tirmidzi, Sunan, Kitab al-Asyribah,* Bab tentang apa yang dibolehkan dalam demikian itu (nomor 1892)

[379] Sengaja dipotong bagian mulut *qirbah* tersebut untuk dijadikan *tabarruk* (mencari berkah), karena bagian itu telah menempel pada bibir mulia Rasulullah.

[380] *At-Tirmidzi, Sunan, Kitab al-Asyribah,* Bab tentang [maksud] larangan minum berdiri (nomor 1880)

Tirmidzi]. Lalu at-Tirmidzi berkata: “Ini adalah Hadits sahih”. [Demikian perkataan at-Tirmidzi].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata[381]: “Dan telah benar adanya [riwayat] dari ‘Umar ibn al-Khatthab bahwa beliau minum dalam posisi berdiri, sebagaimana telah diriwayatkan oleh ath-Thabari. Dan dalam kitab *al-Muwattha’* diriwayatkan bahwa ‘Umar, ‘Utsman, dan ‘Ali; mereka semua minum dalam keadaan berdiri. Lalu Sa’ad dan ‘Aisyah tidak memandang demikian itu sebagai sesuatu yang buruk. Dan kebolehan perkara tersebut juga telah dinyatakan oleh banyak [ulama] dari kalangan *Tabi’in*”. [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Ibnu Abi Hatim dalam kitab *Adab asy-Syafi’i*[382] meriwayatkan dengan *sanad* bersambung kepada ar-Rabi’ ibn Sulaiman, bahwa ia (ar-Rabi’) berkata: “Asy-Syafi’i telah berkata kepadaku: “Berikan air minum kepadaku dalam keadaan berdiri, karena sesungguhnya Rasulullah minum dalam keadaan berdiri”. [Demikian riwayat Ibnu Abi Hatim].

Al-Albani Mengharamkan Berwudlu Dengan Air Lebih Dari Satu *Mudd* Dan Mengharamkan Mandi Dengan Air Lebih Dari Satu *Sha’*

Al-Albani berkata [383]:

والقسم الآخر ما جاء النص العملي عنه صلى الله عليه وسلم محددا لشيء من العبادات أو مقيدا له بصفة ثم لم يأت ما يفيد أن خلافه مشروع وأن له فضلا دون الذي شرعه صلى الله عليه وسلم بفعله، مثل الوضوء بالمد والاغتسال به مع الصاع فإنه ليس في الشرع ما يدل على مشروعية الزيادة عليه. اهـ

“Bagian yang lain adalah apa yang datang dari perbuatan Rasulullah, di mana beliau menentukan batasan tertentu dalam praktek suatu ibadah, atau mengikat [ibadah tersebut] dengan sifat tertentu; kemudian tidak ada (tidak datang) sesuatu yang memberikan pemahaman bahwa yang menyalahinya itu disyari’atkan atau memiliki keutamaan di atas apa yang telah disyari’atkan oleh Rasulullah dalam perbuatannya, contoh; seperti wudlu dengan satu *mudd* [air], dan mandi dengan satu *sha’* [air], di mana ketetapan ajaran *Syara’* dalam hal ini tidak mensyari’atkan (menentukan) lebih di atas [takaran] tersebut”. [Demikian tulisan al-Albani].

---

381 Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (10/84)

382 Ibnu Abi Hatim, *Adab asy-Syafi’I Wa Manaqibuh* (h. 79)

383 Lihat majalah yang bernama *at-Tamaddun al-Islami*, edisi Dzul Hijjah, vol. 31, tahun 1375. Juga lihat dalam karya al-Albani berjudul *ar-Radd ‘Ala at-Ta’aqqub al-Hatsits* (h. 11-12)

Kemudian al-Albani berkata:

وقد قال الإمام البخاري في كتاب الوضوء من صحيحه؛ وكره أهل العلم الإسراف فيه وأن يجاوزوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يخفى أنه لا فرق بين أن يزيد على عدد الثلاث أو على كمية الماء إذ كله تجاوز لفعل النبي صلى الله عليه وسلم، ومما يؤيد هذا قوله صلى الله عليه وسلم؛ (إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء). اهـ

"Sungguh *al-Imam* al-Bukhari dalam *Kitab al-Wudhu'* dari kitab *Shahih*-nya telah berkata: "Dan makruh menurut para ulama berlebihan padanya, dan atau melampaui apa yang telah dikerjakan oleh Rasulullah". Tentu telah jelas bahwa tidak ada perbedaan antara menambahkan atas tiga basuhan atau menambahkan dalam kadar (ukuran) air yang dipergunakan; karena semua itu disebut dengan melebihi atas apa yang diperbuat oleh Rasulullah. Di antara apa yang menguatkan pemahaman ini adalah sabda Rasulullah sendiri: *"Sesungguhnya akan terjadi (datang) pada umat ini suatu kaum yang mereka itu melampaui dalam [air untuk] bersuci dan dalam berdoa"*[384]. [Demikian tulisan al-Albani].

Lalu al-Albani berkata:

فثبت أنه لا يجوز الزيادة في الماء وضوءا وغسلا على ما حدده الرسول. اهـ

"Dengan demikian maka jelaslah bahwa tidak boleh ada kelebihan (tambahan) air atas takaran yang telah ditetapkan oleh Rasulullah, baik dalam berwudlu atau dalam mandi".

Kemudian al-Albani berkata:

وكيف لا يكون من زاد على هديه صلى الله عليه وسلم مخالفا، وليس وراء هديه عليه الصلاة والسلام إلا الضلال، ولهذا ذهب الشافعية وغيرهم إلى ذم الإسراف في الماء في الوضوء والغسل، وسبق ما نقله البخاري عن أهل العلم في كراهة ذلك، بل ذهب بعض الشافعية مثل البغوي وغيره إلى أنه حرام (المجموع، ٢/١٩٠). اهـ

"Bagaimana orang yang melebihkan atas apa yang telah ditunjukan oleh Rasulullah tidak dikatakan menyalahi ajarannya?! Padahal tidak ada ajaran apapun yang menyalahi ajaran Rasulullah kecuali ia itu adalah ajaran sesat. Karena itulah maka para ulama di kalangan madzhab Syafi'i mencela orang yang berlaku *israf* dalam [menggunakan] air ketika berwudlu atau saat mandi, dan di atas telah dijelaskan perkataan *al-Imam* al-Bukhari [dan persetujuannya] yang beliau kutip dari sejumlah ulama bahwa hukum demikian itu adalah makruh, bahkan sebagian ulama dalam madzhab Syafi'i, seperti al-Baghawi dan lainnya, memandang bahwa melebihkan [atas apa

---

[384] *Abu Dawud, Sunan, Kitab ath-Thaharah,* Bab tentang berlebihan dalam menggunakan air (nomor 96)

yang ditentukan oleh Rasulullah] adalah haram, (Lihat *al-Majmu'*, j. 2, h. 190)". [Demikian tulisan al-Albani].

Wahai saudaraku para pembaca, anda perhatikan apa yang ditulis al-Albani sesat yang merupakan [salah satu dari sekian banyak] ajaran ekstrimnya. Dengan *se-enaknya* ia mengatakan haram berwudlu dengan air yang lebih dari kadar satu *mudd*, juga ia mengatakan haram mandi dengan kadar air yang lebih dari satu *sha'*. Anda perhatikan, betapa cara berdalil al-Albani sangat "aneh dan ajaib" serta menyesatkan, metode rusak yang tidak pernah digunakan oleh siapapun dari para ulama. Apakah anda pernah mendengar kesimpulan hukum seperti pemahaman sesat al-Albani ini sebelumnya?! Apakah metode model al-Albani ini yang disebut *istinbath al-ahkam* yang timbul dari hasil pikiran *"se-enak perut"* dan hawa nafsu?! *Na'udzu billah.* Dari mana ia mengambil kesimpulan seperti itu?! Mana Hadits Rasulullah yang mengharamkan demikian itu?! Siapa imam Mujtahid yang mengharamkan itu, dari madzhab Hanafi atau lainnya?! Jika benar apa yang difatwakan al-Albani maka alangkah malang nasib orang-orang yang berprofesi dengan pekerjaan-pekerjaan yang kotor di mana bagi mereka tidak akan cukup berwudlu dengan hanya satu *mudd* saja; yaitu dengan air seukuran hanya dua telapak tangan saja, atau hanya sekitar 250 gram?! Juga alangkah sial bagi mereka karena harus mandi hanya dengan air yang tidak boleh lebih dari satu *sha'*, yaitu seukuran empat *mudd*, atau hanya sekitar satu kilogram saja?! Itu artinya, di atas pendapat rusak al-Albani, maka mereka semua adalah orang-orang pelaku maksiat dan dosa, serta orang-orang sesat [karena air wudlu mereka dan air mandi mereka lebih dari ukuran tersebut]?! Dari mana pemahaman sesat al-Albani mengatakan bahwa berlebihan dalam air bersuci yang dimaksud dalam Hadits tersebut di atas adalah berwudlu dengan ukuran dua *mudd* air misalkan; [yaitu dengan kelebihan satu *mudd*]?! *Na'udzu billah.*

Syekh Mulla 'Ali al-Qari dalam kitab *Syarh al-Misykat*, dalam menjelaskan Hadits riwayat Abu Dawud di atas, berkata[385]: "Melampaui dalam air adalah menggunakannya di atas kebutuhan dan terlalu berlebih-lebihan dalam memelihara kesuciannya hingga menyebabkan kepada waswas". [Demikian perkataan 'Ali al-Qari]. Seperti itu pula telah disebutkan oleh al-Munawi dalam kitab *Faidl al-Qadir*[386], dari at-Turbasyti al-Hanafi, di mana al-Munawi menyetujui pendapatnya tersebut.

---

[385] Mulla 'Ali al-Qari, *Mirqat al-Mafatih Syarh Misykat al-Mashabih* (1/318)
[386] Al-Munawi, *Faidl al-Qadir Bi Syarh al-Jami' ash-Shaghir* (4/130)

Al-Hafizh al-Muhaddits al-Faqih al-Lughawi Muhammad Murtadla az-Zabidi al-Hanafi dalam kitab *Ithaf as-Sadah al-Muttaqin,* setelah menyebutkan Hadits riwayat Abu Dawud di atas, berkata: "Kata *ya'tadun* artinya *yatajawazun*, dan inilah dia yang dimaksud dengan *al-israf* [artinya berlebih-lebihan, melampaui batas]". [Demikian perkataan *al-Hafizh* az-Zabidi]. Kemudian, az-Zabidi sendiri telah menyebutkan Ijma' atas kebolehan adanya kelebihan air untuk mandi atau berwudlu atas kadar yang telah dipergunakan oleh Rasulullah selama tidak membawa kepada waswas. Penjelasan ini, *in sya Allah* akan kita jabarkan dengan rinci.

Hadits tentang melampaui dalam menggunakan air *(al-I'tida' Fi ath-Thahur)* telah disebutkan oleh *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*[387], di mana beliau berdalil dengan Hadits tersebut dalam mencela *al-Israf* dalam menggunakan air ketika berwudlu atau saat mandi, yang hal itu disebutkan setelah beliau mengutip Ijma' ulama dalam kebolehan adanya kelebihan kadar air dari apa yang ditentukan dan dipergunakan oleh Rasulullah.

Hadits tersebut di atas diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab *Sunan*[388], di bawah bab tentang berlebihan dalam menggunakan air (*al-Israf Fi al-Ma'*). Demikian pula telah diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam kitab *Sunan*[389], di bawah bab tentang larangan dari berlebihan dalam menggunakan air dalam berwudlu (*an-Nahy 'An al-Israf Fi al-Wudlu*).

Dengan demikian menjadi jelas apa yang dimaksud dengan "melampaui" *(al-I'tida')* dalam menggunakan air yang disebutkan dalam Hadits riwayat Abu Dawud di atas, [yaitu; berlebihan hingga sampai *al-israf*]. Dan jelaslah apa yang menjadi pendapat al-Albani dalam makna Hadits tersebut adalah batil. Al-Albani adalah orang yang tidak paham *Fiqh al-Hadits*, dan tidak mengetahui makna-makna Hadits [baik secara tekstual atau keontekstual]. Padahal *al-Imam* asy-Syafi'i berkata: *"Bisa jadi seorang yang membawa (mengetahui) fiqh bukan sebagai orang yang ahli fiqh (faqih), ia seorang yang hafizh, tetapi ia bukan seorang faqih [terhadap yang dihafalnya]"*. [Demikian perkataan al-Imam asy-Syafi'i]. Artinya, jika para ulama saja bertingkat seperti demikian itu, [bahwa tidak setiap orang dari mereka memiliki kemampuan yang sama, sehingga otoritas berfatwa tidak berlaku bagi setiap orang dari mereka], maka terlebih lagi seorang yang

---

[387] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (2/190)

[388] Abu Dawud, *Sunan, Kitab ath-Thaharah,* Bab tentang berlebihan dalam menggunakan air

[389] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra, Kitab ath-Thaharah,* bab tentang larangan dari berlebihan dalam berwudlu (1/196)

"hanya membaca kitab-kitab secara otodidak" *(shahafi),* tidak memiliki guru, tidak pernah duduk belajar kepada para ulama, kosong dari sifat-sifat seorang Hafizh dan Faqih, [semacam al-Albani ini], maka dia itu sangat jauh untuk memiliki hak dalam berfatwa hukum!

Anda lihat rusaknya metode pengambilan dalil model al-Albani [terhadap Hadits riwayat Abu Dawud tersebut], hal pertama yang ia simpulkan terlebih dahulu adalah; [menurutnya] "*al-Israf* adalah melebihkan atau menambahkan air atas kadar satu *mudd* dalam berwudlu, atau atas kadar satu *sha'* dengan kelebihan satu mudd dalam air untuk mandi, atau bahkan kelebihan yang sangat sedikit kurang dari satu *mudd* sekalipun". [Al-Albani mengatakan itulah makna *al-Israf* yang diharamkan]. Kesimpulan al-Albani ini jelas *"ngawur"* dan *"ngaco"*.

Berikut ini kita kutip perkataan para ulama terkemuka, sebagai bukti bahwa pemahaman al-Albani tersebut adalah pemahaman batil, rusak, dan tidak berdasar. *Al-Imam* al-Bukhari dalam permulaan kitab wudlu dalam kitab *Shahih*-nya, sebelum beliau mengutip Hadits-Hadits terkait tema tersebut dengan *sanad-sanad*-nya, terlebih dahulu beliau berkata[390]: "Rasulullah menjelaskan bahwa fardu (rukun) dalam wudlu itu satu kali satu kali [pada setiap anggota wudlu]. Lalu Rasulullah juga mempraktekan wudlu dengan dua kali dua kali [pada setiap anggota wudlu], dan [dalam kesempatan lain] dengan tiga kali tiga kali, namun tidak pernah melebihkan atas tiga kali, karena itu maka para ulama memandang makruh hukumnya berbuat *al-israf* di dalamnya, dan melebihkan atas apa yang telah diperbuat oleh Rasulullah". [Demikian tulisan al-Bukhari].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* dalam menjelaskan perkataan al-Bukhari di atas berkata[391]: "Perkataannya (al-Bukhari); *"Wa an yujawizu"* hingga akhir [redaksi]; juga memberikan isyarat kepada apa yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah[392], dari Hadits Ibnu Mas'ud, berkata: "Setelah yang ke tiga tidak ada apapun". Ahmad dan Ishaq, serta lainnya berkata: "Tidak boleh melebihkan atas tiga". Abdullah ibn al-Mubarak berkata: "Aku khawatir *(la amanu)* ia menjadi dosa". Asy-Syafi'i berkata: "Aku tidak suka seorang yang berwudlu melebihkan atas tiga, namun jika ia melebihkannya aku tidak membencinya, artinya; aku tidak mengharamkannya". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

---

[390] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Wudlu,* bab apa yang datang dalam wudlu

[391] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (1/234)

[392] Ibnu Abi Syaibah, *Mushannaf,* Bab tentang orang yang dimakruhkan *israf* dalam berwudlu (1/68)

Dengan demikian, seperti catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar di atas, telah jelas bahwa yang dimaksud oleh perkataan al-Bukhari; *"Wa an yujawizu fi'lan-nabi"* adalah menambahkan atas tiga kali [basuhan atau usapan], bukan seperti pemahaman rusak al-Albani yang mengatakan; "menambahkan atas satu *mudd* air [dalam berwudlu]", yang kemudian ia simpulkan bahwa tambahan tersebut sebagai perkara haram. [Ini jelas pemahaman rusak].

Kemudian, --dalam menjelaskan Hadits Anas, dalam bab wudlu dengan satu *mudd* air, bahwa Anas berkata: "Rasulullah mandi dengan satu *sha'* (empat *mudd*) hingga lima *mudd* air, dan berwudlu dengan satu *mudd* air"--, *al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata[393]: "Perkataan Anas; "hingga lima *mudd* air", artinya; bahwa Rasulullah kadang mencukupkan [dalam mandinya] dengan hanya satu *sha'* air saja, yaitu kadar empat *mudd*, dan kadang Rasulullah menambahkannya hingga menjadi lima *mudd* air. Jadi, seakan Anas tidak pernah melihat Rasulullah menggunakan air untuk mandi lebih dari lima *mudd* tersebut, sehingga ia menjadikan lima *mudd* itu sebagai kadar maksimal. [Sementara itu] Muslim telah meriwayatkan dari Hadits 'Aisyah[394], bahwa beliau mandi bersama Rasulullah dari satu wadah air, yaitu wadah yang disebut dengan *al-faraq*[395]. Ibnu 'Uyainah, asy-Syafi'i, dan lainnya berkata bahwa ukuran *al-faraq* adalah tiga *sha'*. Lalu, Muslim juga telah meriwayatkan dari Hadits 'Aisyah[396], bahwa Rasulullah mandi dari satu wadah air yang memuat kadar hingga tiga *mudd* air. Dengan demikian, semua [riwayat] ini menunjukan adanya perbedaan keadaan terkait kadar air yang dibutuhkan oleh Rasulullah untuk mandi, dan <u>ini menjadi bantahan terhadap pendapat yang mengatakan adanya kadar khusus [tertentu] dalam praktek wudlu dan mandinya Rasulullah dari mereka yang berdalil dengan Hadits tema [bab] ini</u>; seperti Ibnu Sya'ban, salah seorang ulama madzhab Maliki. Juga menjadi bantahan terhadap pendapat sebagian ulama pengikut madzhab Hanafi yang juga telah menetapkan kadar tertentu, walaupun mereka sendiri memiliki pandangan berbeda terkait volume satu *mudd* dan satu *sha'*. Namun, pendapat *jumhur* (mayoritas) ulama mengatakan bahwa kadar [tertentu yang dipergunakan oleh Rasulullah] adalah untuk

---

[393] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (1/304-305)

[394] *Shahih Muslim, Kitab al-Haidl,* Bab tentang kadar yang dianjurkan dari air dalam mandi jinabah

[395] *Al-faraq;* adalah takaran yang memuat 16 *rithl*, yaitu 12 *mudd*, atau sama dengan 4 *sha'* dalam takaran penduduk Hijaz. Lihat *an-Nihayah*, (3/437)

[396] *Shahih Muslim, Kitab al-Haidl,* Bab tentang kadar yang dianjurkan dari air dalam mandi jinabah

menunjukan hukum sunnah *(mustahabb)*, oleh karena kebanyakan padangan para sahabat yang menetapkan kadar air wudlu dan air mandi Rasulullah adalah dengan kadar tersebut. [Lalu], dalam riwayat Muslim, [disebutkan] dari Safinah dengan pendapat seperti itu[397]. Juga dalam riwayat Ahmad[398] dan Abu Dawud[399] dengan *sanad* sahih, dari sahabat Jabir, juga dengan pendapat seperti itu. [Kemudian], dalam bab ini, [ada riwayat lain] dari 'Aisyah, Ummu Salamah, Ibnu 'Abbas, Ibnu 'Umar dan lainnya; bahwa kadar air khusus (tertentu dari Rasulullah) tersebut adalah jika memang tidak ada kebutuhan tambahan atasnya, juga kadar air khusus tersebut adalah bagi orang yang dengan tubuh (fisik) yang sedang (proporsional). Karena itu, maka al-Bukhari di permulaan bab wudlu ini berisyarat dengan perkataannya: "Maka para ulama memandang makruh hukumnya berbuat *al-israf* di dalamnya, dan melebihkan atas apa yang telah diperbuat oleh Rasulullah". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar di atas; "Ini menjadi bantahan terhadap pendapat yang mengatakan adanya kadar khusus [tertentu] dalam praktek wudlu dan mandinya Rasulullah dari mereka yang berdalil dengan Hadits tema [bab] ini", yang dimaksud olehnya adalah bantahan terhadap pendapat yang mengambil batas miminal, yaitu bahwa satu *mudd* air adalah batas minimal air wudlu, dan satu *sha'* adalah batas minimal air untuk mandi, yang ia itu adalah pendapat Ibn Sya'ban al-Maliki, Abu Ishaq at-Tunusi, dan ulama lainnya dari madzhab Hanafi. Namun demikian, *al-Hafizh* Ibnu Hajar tidak mengutip [mengatakan] dari mereka bahwa mereka mengharamkan jika ada kelebihan atas kadar tersebut. [Artinya; pada bagian ini-pun jelas perbedaannya dengan al-Albani, karena al-Albani mengharamkan adanya kelebihan atas kadar tersebut].

Al-Hafizh an-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* berkata[400]: "Semua orang Islam sepakat bahwa air yang mencukupi dalam wudlu dan mandi adalah air yang tidak ditentukan dengan kadar tertentu, tetapi [seberapun] mencukupi di dalamnya, baik air itu sendikit atau banyak; selama didapati di dalamnya syarat-syarat mandi, yaitu bahwa air tersebut mengalir pada anggota-anggota tubuh. Asy-Syafi'i berkata: Terkadang dapat terpenuhi dengan air yang sedikit maka hal itu mencukupi [bagi anggota yang

---

[397] *Shahih Muslim, Kitab al-Haidl,* Bab tentang kadar yang dianjurkan dari air dalam mandi jinabah
[398] *Musnad Ahmad* (3/370)
[399] *Abu Dawud, Sunan, Kitab ath-Thaharah,* bab apa yang mencukupi dari air dalam wudlu.
[400] An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (4/2)

dibasuh], sebaliknya kadang tidak terpenuhi dengan air yang banyak maka demikian itu tidak mencukupi".

Kemudian *al-Hafizh* an-Nawawi berkata[401]: "Kemudian ada riwayat Hadits dengan redaksi [mengatakan]; *"Tiga mudd atau sekitar itu"*, dalam riwayat lain [mengatakan]; *"Rasulullah mandi dari suatu wadah, yaitu al-faraq"*, dalam riwayat lain [mengatakan]; *"Ia ('Aisyah) meminta air dalam wadah seukuran satu sha', maka ia mandi dengannya"*, dalam riwayat lain [mengatakan]; *"Adalah beliau (Rasulullah) mandi dengan ukuran air lima makkuk, dan berwudlu dengan satu makkuk[402]"*, dalam riwayat lain [mengatakan]; *"Adalah memandikannya dengan satu sha', dan mewudlukannya dengan satu mudd"*, dalam riwayat lain [mengatakan]; *"Beliau (Rasulullah) berwudlu dengan satu mudd, dan mandi dengan satu sha' hingga lima mudd"*. *Al-Imam* asy-Syafi'i dan ulama lainnya berkata: Cara menyatukan [pemahaman] riwayat-riwayat tersebut adalah dengan dikatakan bahwa semua mandi [Rasulullah] tersebut dalam beberapa keadaan, yang di antaranya untuk menunjukan kadar maksimal air yang dipergunakan beliau, dan lainnya adalah untuk menunjukan kadar minimal air. Dengan demikian maka itu semua menunjukan bahwa [sesungguhnya] tidak ada batasan kadar air yang harus dipenuhi untuk dipergunakan dalam bersuci. *Allah a'lam*". [Demikian tulisan *al-Imam* an-Nawawi].

At-Tirmidzi dalam kitab *Sunan* meriwayatkan dari Safinah[403], bahwa Rasulullah berwudlu dengan kadar satu *mudd* [air], dan mandi dengan kadar satu *sha'*. Kemudian at-Tirmidzi berkata: "Asy-Syafi'i, Ahmad dan Ishaq telah berkata: Hadits ini bukan untuk menunjukan ketentuan kadar [air yang harus dipakai] bahwa tidak boleh lebih dari kadar tersebut; tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang, tetapi ukuran tersebut untuk menunjukan kadar apa yang secukupnya [sesuai kebutuhan]". [Demikian perkataan at-Tirmidzi].

Al-Imam Abu Bakr Ibnul Mundzir dalam kitab *al-Ausath* berkata: "Dan semua ulama telah sepakat bahwa satu mudd air dalam berwudlu dan satu sha' dalam mandi itu tidak lazim [adanya] demikian bagi manusia". [Demikian perkataan Ibnul Mundzir].

---

[401] An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (4/6)

[402] An-Nawawi berkata: "Kemungkinan yang dimaksud dengan [satu] makkuk adalah [satu] *mudd*, sebagaimana dipahami demikian dari riwayat lain: "Rasulullah berwudlu dengan satu *mudd* dan mandi dengan satu *sha'*, hingga lima *mudd*". Lihat *Syarh Shahih Muslim* (4/7). Al-Fayyumi dalam berkata: "*al-Makkuk* adalah ukuran satu *sha'* setengah". Lihat *al-Mishbah al-Munir* (h. 202)

[403] At-Tirmidzi, *Sunan, Bab-bab Thaharah,* bab tentang berwudlu dengan satu *mudd*

Al-Imam an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'* berkata[404]: "Semua orang Islam sepakat bahwa air [yang dipergunakan] dalam berwudlu dan dalam mandi tidak disyaratkan dengan kadar tertentu, tetapi apabila telah menyeluruh kepada seluruh anggota badan maka itu mencukupi seberapapun kadarnya. Di antara yang telah menukil adanya Ijma' dalam pendapat demikian ini adalah Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabari". [Demikian perkataan *al-Imam* an-Nawawi].

Ibnu Khuzaimah dalam kitab *Shahih* berkata[405]: "Bab tentang penyebutan dalil dalam menetapkan satu *mudd* air dalam berwudlu. Bahwa berwudlu dengan [hanya] satu *mudd* air itu mencukupi, [tetapi] bukan berarti seorang yang berwudlu tidak boleh melebihkan atas kadar tersebut, atau [bahkan] mengurangi dari pada kada itu. Karena apabila tidak dianggap mencukupi dengan [apabila] melebihkan dari kadar [satu *mudd*] tersebut atau mengurangi dari kadar itu; maka berarti setiap orang yang hendak berwudlu harus terlebih dahulu mengukur (menimbang) apakah air yang digunakan itu benar-benar satu *mudd* atau tidak, [dan] lalu satu *mudd* air tersebut juga harus ia habiskan tidak boleh tersisa. Padahal, seorang yang berwudlu itu dapat menyeluruhkan [terhadap anggota wudlunya] walau dengan air yang sedikit, sementara [sebaliknya] bisa jadi ada orang yang berwudlu dengan air yang banyak tetapi ia belum menyeluruh terhadap setiap anggota-anggota wudlunya". [Demikian tulisan Ibnu Khuzaimah].

Apa yang dituliskan oleh Ibnu Khuzaimah di atas adalah catatan yang sangat baik, ia membungkam dan meruntuhkan pendapat rusak al-Albani, sehingga al-Albani [dan pengikutnya] mati kutu tidak memiliki argumen dan jawaban untuk itu. Sesungguhnya, seluruh orang-orang Islam, dari semanjak para Sahabat Nabi, para Tabi'in dan hingga sekarang ini mereka semua menggunakan air untuk berwudlu untuk shalat atau menggunakan air untuk mandi untuk [mengangkat] junub tidak ada seorangpun dari mereka berpikir terlebih dahulu untuk mengukur [menimbang] air yang akan mereka gunakan [apakah sudah dengan kada ketentuannya atau tidak?!]. Dengan demikian, maka ini adalah bukti (dalil) bahwa boleh hukumnya melebihkan takaran air dari kadar tersebut. Adapun apa yang menjadi pemahaman al-Albani maka ia itu sangat aneh, "ajaib" dan absurd, pendapat yang tidak pernah dinyatakan oleh siapapun dari para ulama. Maka pemahaman al-Albani dalam masalah ini adalah di antara sekian banyak paham ekstrimnya, itu adalah hasil kreasi hawa nafsunya yang dengannya ia telah menyalahi

---

[404] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (2/189)

[405] *Shahih Ibn Khuzaimah* (1/61-62)

Ijma' ulama, sebagaimana telah dinayatakan [adanya Ijma'] tersebut oleh an-Nawawi dan Ibnu Jarir ath-Thabari serta lainnya.

Kemudian, Ibnu Khuzaimah berkata[406]: Sabda Rasulullah: "Berwudlu dengan [hanya] satu *mudd* air itu mencukupi"; ini menunjukan bahwa ketentuan satu mudd air untuk berwudlu itu dapat mencukupi, bukan artinya tidak boleh lebih atau tidak boleh kurang dari pada itu". [Demikian perkataan Ibnu Khuzaimah].

Ibnu Qudamah al-Hanbali, dalam kitab *al-Mughni* berkata[407]: "Pasal; Jika seseorang menambahkan [kadar air] atas satu *mudd* dalam berwudlu, dan atas satu *sha'* dalam mandi maka demikian itu boleh". Kemudian Ibnu Qudamah juga berkata: "Dan makruh [hukumnya] berlebihan dalam air dan tambahan yang banyak padanya". [Demikian perkataan Ibnu Qudamah].

Ibnu 'Abidin al-Hanafi dalam kitab *Hasyiyah Radd al-Muhtar* berkata[408]: "Dalam kitab *al-Hilyah* [disebutkan] bahwa bukan hanya satu orang yang telah menukil adanya Ijma' umat Islam atas bahwa air yang mencukupkan dalam wudlu dan mandi itu tidak ditentukan dengan kadar tertentu. Adapun apa yang ada dalam zahir riwayat Hadits bahwa minimal air yang mencukupi untuk mandi adalah satu *sha'* dan untuk wudlu adalah satu *mudd*, yaitu Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim: *"Adalah Rasulullah berwudlu dengan satu mudd air dan mandi dengan sha' hingga lima mudd air"*; adalah bukan kadar yang mesti (lazim), tetapi itu hanya untuk menjelaskan kadar minimal yang disunnahkan". Kemudian, dalam kitab *al-Bahr* [disebutkan]; Bahkan bila ada orang yang berwudlu dengan sempurna dengan kurang dari kadar tersebut maka itu mencukupi, tetapi jika tidak mecukupi maka [boleh] baginya menambahkan atas kadar itu, karena tabi'at manusia dan kondisi mereka itu berbeda-beda, demikian [seperti ini] juga disebutkan dalam kitab *al-Bada'i*". Dan pendapat inilah yang dipastikan [kebenarannya] dalam kitab *al-Amdad*". [Demikian tulisan Ibnu 'Abidin].

Al-Hafizh al-Faqih al-Lughawi Muhammad Murtadla az-Zabidi al-Hanafi dalam kitab *Ithaf as-Sadah al-Muttaqin* berkata[409]: "[Bahasan] Penting; Para sahabat kami (ulama madzhab Hanafi) telah menukil [adanya] Ijma' atas tidak adanya kelaziman kadar air untuk mandi dan wudlu, karena tabi'at manusia dan kondisi mereka itu berbeda-beda, maka boleh

---

[406] *Shahih Ibn Khuzaimah* (1/62)
[407] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (1/224)
[408] Ibnu 'Abidin, *Hasyiyah Radd al-Muhtar, Kita bath-Thaharah,* pembahasan tentang mandi, sub bahasan; tentang ukuran *sha'*, *mudd* dan *rithl* (1/158-159)
[409] Murtadla az-Zabidi, *Ithaf as-Sadah al-Muttaqin* (2/380)

menambahkan di atas kadar satu *sha'* air untuk mandi, dan menambahkan atas kadar satu *mudd* air untuk wudlu; dengan tambahan seberapun [yang mencukupi] yang tidak menyebabkan kepada waswas". [Demikian perkataan *al-Hafizh* az-Zabidi]. Demikian pula Ijma' tersebut telah dinukil oleh Mulla 'Ali al-Qari al-Hanafi dalam kitab *Syarh al-Misykat*[410].

Al-Hatthab al-Maliki dalam kitab *Mawahib al-Jalil* berkata[411]: "Kelima; menyedikitkan [air] itu *mustahabb* (disunnahkan) [tetapi] dengan adanya ketelitian/kepastian [dalam sampainya air kepada anggota-anggota wudlu], sebagaimana telah terdahulu [penjelasan ini] dalam kitab *ar-Risalah*. Syekh Yusuf ibn 'Umar berkata: "[Setelah pejelasan tersebut] dalam kitab *ar-Risalah* disebutkan: Namun demikian terkait ketelitian/kepastian [dalam sampainya air ke anggota-anggota wudlu] bagi setiap orang itu berbeda-beda. Tetapi yang harus diperhatikan di sini adalah kadar yang [sekira] mencukupi bagi masing-masing orang. Adapun bila ia menambahkan atas kadar yang berlebihan di atas yang mencukupinya maka ia itu adalah bid'ah. Dan bila ia melebihkan atas tambahan kadar yang mencukupkan baginya [artinya; sesuai hajatnya] maka ia telah menghasilkan kesunnahannya". Al-Fakihani, --setelah menyebutkan kadar ketentuan *mudd* dan *sha'* yang disebutkan oleh Abu Ishaq at-Tunusi-- berkata: "Pendapat ini tidak mengandung makna (artinya; tidak benar), tetapi [yang benar adalah] tergantung kepada keadaan si-pemakai air itu sendiri dan tergantung kepada adat kebiasaannya, karena Allah memerintah mandi tanpa menetapkan ukuran (kadar) air yang harus digunakan dengan ukuran tertentu, dan ini adalah rahmat Allah bagi para hamba-Nya. Karena bila ditetapkan adanya kadar air tertentu maka itu akan menjadikan kesulitan bagi mereka; oleh karena adat kebiasan orang itu berbeda-beda. Ada sebagian orang yang [adat dan kebiasannya] cukup dengan air yang sedikit, tetapi ada pula dari mereka yang tidak cukup, sehingga harus ada tambahan pada kadar tersebut. [Kemudian], seandainya ada kadar tertentu dari air yang harus dipergunakan dalam mandi atau wudlu maka berarti setiap orang harus melepaskan adat dan kebiasannya masing-masing; sehingga jika ia seorang yang cukup dengan sedikit air mestilah ia menambahkan kadar airnya, dan orang yang tidak cukup dengan air yang lebih banyak mestilah ia mengurangi kadar airnya [sehingga setiap orang mesti memakai air dengan kadar yang sama] maka jelas [ini pendapat] rusak. Dengan demikian, maka anjurannya adalah; bagi seorang yang cukup dengan sedikit air dan dapat sempurna

---

[410] 'Alli al-Qari, *Mirqat al-Mafatih, Kitab ath-Thaharah,* bab tentang mandi, pasal pertama (1/326)

[411] Al-Hatthab al-Maliki, *Mawahib al-Jalil* (1/257)

pada wudlunya maka hendaklah ia mempergunakan sedikit air, dan bagi orang yang membutuhkan kelebihan atas kadar itu supaya sempurna pada wudlunya maka silahkan ia menambahi [sesuai hajatnya]". [Demikian perkataan al-Hatthabi al-Maliki].

[Saudaraku], Sesungguhnya para imam Mujtahid [yang telah disepakati keahlian mereka dalam ijtihad], juga para ulama yang berada di bawah tingkatan mereka; tidak ada seorangpun dari mereka yang memahami bahwa wudlu-nya Rasulullah dengan satu *mudd* air dan mandinya dengan sekitar satu *sha'* air untuk menunjukan bahwa menggunakan air yang lebih dari kadar tersebut sebagai sesuatu yang haram. [Tidak ada seorangpun dari para ulama tersebut memahami Hadits itu seperti pemahaman rusak al-Albani]. Karena itulah maka *al-Imam* Malik ibn Anas dalam kitab *al-Mudawwanah* berkata[412]: "Tidaklah semua manusia dalam kadar air yang mencukupkan bagi mereka [untuk bersuci] memiliki ukuran yang sama" [Demikian perkataan *al-Imam* Malik]. Tetapi yang dipahami oleh para ulama terkait Hadits Rasulullah tersebut adalah hanya untuk menunjukan "yang paling utama" *(al-afdhal)*, dengan adanya kebolehan menambahkan atas kadar tersebut sesuai hajatnya masing-masing yang mencukupi, tanpa ada kemakruhan di dalamnya.

Di antara yang menunjukan bahwa Rasulullah tidak hendak menentukan kadar khusus [dalam penggunaan air], --tetapi hanya untuk menyampaikan kadar dan praktek yang paling utama--, adalah Hadits riwayat al-Bukhari[413], bahwa [suatu ketika] Rasulullah berwudlu, setelah itu beliau bersabda:

مَنْ توضّأ نحْوَ وُضوئِي هذا ثمَّ صلّى ركعتَين لا يُحَدِّث فيهمَا نفسّه غُفر لهُ ما تقدّم مِن ذنبهِ (رواه البخاري)

"Barangsiapa berwudlu dengan [model] seperti wudluku ini kemudian ia shalat dua raka'at, ia tidak berbicara terhadap dirinya dalam dua rakaat tersebut maka diampuni baginya apa yang terdahulu dari dosanya".

Ukuran Satu *Mudd* Dan Satu *Sha'* Yang Benar Sesuai *Syara'* Dan Makna *Al-Faraq* Yang Disebutkan Dalam Beberapa Hadits

---

412 Dinukil oleh al-Mawaqi dalam kitab *at-Taj al-Iklil,* dicetak di bagian *hamisy* kitab *Mawahib al-Jalil, Kita bath-Thaharah,* pasal tentang hukum-hukum wudlu (1/256)

413 *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Wudlu,* bab tentang berwudlu tiga kali tiga kali

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata[414]: "Ibnul Atsir telah menghikayatkan bahwa kadar *al-Faraq* (dibaca dengan *fat-hah* pada huruf *ra'*) adalah 16 rithl, dan bila dibaca dengan *sukun* pada huruf *ra* [menjadi *al-Farq*] maka ia itu adalah 120 rithl, namun ini adalah pendapat asing *(gharib)*. Adapun ukurannya *(al-faraq)* menurut Muslim di akhir riwayat Ibnu 'Uyainah, dari az-Zuhri, dalam penjelasan Hadits ini; Sufyan, [yang dimaksud Ibnu 'Uyainah] berkata: "*al-Faraq* adalah kadar tiga *sha'*", dan dinukil dari Abu 'Ubaid bahwa para ahli bahasa telah sepakat bahwa *al-Faraq* adalah tiga *sha'*". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Kemudian, Ibnu Hajar menyebutkan bahwa pendapat yang sahih terkait kadar satu *sha'* itu adalah lima sepertiga (5 1/3) *rithl* dengan *rithl* Baghdad, dan [Ibnu Hajar] melemahkan pendapat sebagian ulama madzhab Syafi'i yang menyebutkan bahwa kadar satu *sha'* adalah delapan *rithl*, dan *sha'* zakat adalah lima sepertiga (5 1/3) *rithl*. Beliau (Ibnu Hajar) berkata: Kadar *al-Faraq* adalah tiga *sha';* itu dikuatkan oleh Hadits riwayat Ibnu Hibban, dari 'Aisyah, yang mengatakan: "Ia *(al-Faraq)* itu kadar enam *aqsath*". [Kata *aqsath* adalah bentuk jamak dari kata *qisth*, dengan dibaca *kasrah* pada huruf *qaf*]. Dan satu *qisth* itu adalah sama dengan setengah *sha'*. [Demikian kutipan dari catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Ibnu 'Abidin dalam kitab *Hasyiyah Radd al-Muhtar*[415] mengatakan bahwa kadar satu *sha'* dengan ukuran sha' Hijaz adalah lima *rithl* dan sepertiga *sha'* Baghdad. Pendapat ini sandarkan kepada dua sahabat Abu Hanifah [yaitu Abu Yusuf dan asy-Syaibani], juga disandarkan kepada imam yang tiga.

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam menjelaskan Hadits 'Aisyah: "Apabila Rasulullah mandi dari junub maka beliau meminta air dalam wadah semacam *al-hilab*", berkata[416]: "Perkataan 'Aisyah "samacam *al-hilab*" artinya sebuah wadah yang ukuran seukuran sama dengan ukuran *al-hilab*. Wadah ini digambarkan oleh Abu 'Ashim yaitu dengan ukurannya tidak kurang dari dua jengkal saja, sebagaimana diriwayatkan oleh Abu 'Awanah dalam kitab *Shahih*-nya. Dalam riwayat lain dari Ibnu Hibban [disebutkan]: "Abu 'Ashim berisyarat dengan kedua telapak tangannya", seakan ia membuat lingkaran dengan kedua jengkalnya sebagai gambaran diameter bagian atas wadah tersebut". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

---

[414] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (1/364)
[415] Ibnu 'Abidin, *Hasyiyah Radd al-Muhtar* (1/158)
[416] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (1/371)

Yang mengherankan dari al-Albani, dalam mengharamkan tambahan air terhadap kadar yang disebutkan [dalam Hadits Nabi], ia berdalil dengan perkataan al-Baghawi, -salah seorang pemuka ulama madzhab Syafi'i-, yang berkata: "Diharamkan berlaku *al-israf*", sementara si al-Albani rusak ini tidak paham apa makna *al-israf* dalam madzhab Syafi'i, dan [lalu] dengan begitu si al-Albani rusak ini seakan memberikan kesan bahwa dirinya sepaham dengan pandapat para ulama [Syafi'iyyah]. Ini jelas rusak, batil dan menyesatkan, karena yang dimaksud dengan *al-israf* menurut para ulama Syafi'iyyah adalah berlebih-lebihan [hingga melebihi batasan yang dibutuhkan] dalam menuangkan air. Tidak ada seorangpun dari ulama Syafi'iyyah yang memahami *al-israf* sebagai tambahan [secukupnya] atas kadar yang dipergunakan Rasulullah. Anda tidak akan menemukan seorangpun dari mereka yang berpemahaman seperti pemahaman rusak al-Albani ini.

As-Sarakhsi al-Hanafi dalam kitab *al-Mabsuth* menegaskan bahwa boleh hukumnya menambahkan kadar air dalam berwudlu atau mandi sesuai kebutuhan atas kadar yang dipergunakan oleh Rasulullah, beliau berkata[417]: "Jika tidak mencukupkan bagi berwudlu dengan satu mudd air maka [boleh] ia menambahinya, hanya saja tidak boleh bagi untuk berlebih-lebihan *(al-israf)* dalam menuangkan air". [Demikian perkataan as-Sarakhsi].

Dengan demikian maka jelaslah bahwa tambahan kadar air sesuai kebutuhan terhadap apa yang dipakai oleh Rasulullah bukan termasuk makna *al-israf* yang diharamkan. Tetapi *al-israf* [yang diharamkan] adalah berlebih-lebihan dalam menuangkan air hingga melampaui batas yang dibutuhkan, inilah pemahaman yang benar sejalan dengan penggunaan bahasa [Arab] dan sejalan dengan penjelasan terhadap *gharib al-Hadits*. [Karena itu] *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *Mukhtashar an-Nihayah*, -juga ulama terkemuka lainnya-, berkata: "*al-Israf* adalah *at-tabdzir*" (makna *al-israf* adalah berbuat *mubadzir;* yaitu berlebih-lebihan dan menyia-nyiakan). [Demikian perkataan *al-Hafizh* as-Suyuthi]. Al-Fayyumi, -salah seorang pakar bahasa- berkata: "*Al-Israf* adalah melewati kadar yang dituju [dari kebutuhan]". [Demikian perkataan al-Fayyumi].

Di atas telah kita kutip perkataan dari para ulama empat madzhab dalam kebolehan melebihkan [sesuai hajat] air atas kadar [yang dipergunakan oleh Rasulullah]; bukan sebagai perkara haram, namun demikian para ulama tersebut melarang dari berlaku *israf* dalam air, baik untuk berwudlu atau untuk mandi.

---

[417] As-sarakhsi al-Hanafi, *al-Mabsuth,* Bab tentang wudlu dan mandi (1/45)

Penjelasan Makna *al-Israf* Dalam Empat Madzhab

Ibnu 'Abidin dalam kitab *Hasyiyah Radd al-Muhtar* berkata[418]: "Perkataan penyusun [haram]; "berlaku *israf*"; yang dimaksud adalah mempergunakan air melebihi di atas hajat yang sesuai *Syara'*". [Demikian perkataan Ibnu 'Abidin].

Mulla 'Ali al-Qari al-Hanafi dalam kitab *Syarh al-Misykat* berkata[419]: "Perkataan penyusun; "Dan ia [dalam keadaan] berwudlu", [ini] susunan kata dalam bentuk hal (dari segi *I'rab*-nya), yang dimaksud dengannya; jika ia berwudlu dengan berlaku *israf* dalam wudlunya, baik dari segi perbuatan; seperti menambahkan atas tiga kali, baik dari segi kadar air; seperti menambahkan atas kadar yang dibutuhkan dalam mempergunakannya". [Demikian catatan Mulla 'Ali al-Qari]. Di atas telah kita sebutkan pernyataan kedua ulama ini (Ibnu 'Abidin dan Mulla 'Ali al-Qari) yang telah mengutip adanya Ijma' ulama atas kebolehan menambahkan kadar air [sesuai kebutuhan].

Ibnu Qudamah al-Hanbali dalam kitab *al-Mughni* berkata[420]: "Pasal; Jika ia menambahkan [air] atas satu *mudd* dalam wudlu, atau menambahkan atas satu *sha'* dalam mandi maka boleh". Kemudian beliau berkata: "Dan dimakruhkan *israf* dalam air dan tambahan yang banyak di dalamnya". [Demikian perkataan Ibnu Qudamah].

Al-Hatthab al-Maliki dalam kitab *Mawahib al-Jalil* berkata[421]: "Keenam; diketahui [dari penjelasan sebelumnya] bahwa *israf* adalah menambahkan [air] setelah ia yakin terpenuhinya yang wajib, dan ia *(israf)* itu makruh, seperti apa yang telah dicatatkan oleh para *Masyayikh* [madzhab Maliki]". Kemudian beliau berkata: "Al-Qadli 'Iyadl dan asy-Syaibi memandang di antara perkara-perkara yang dimakruhkan dalam wudlu adalah memperbanyak basuhan (menuangkan) air". [Demikian perkataan al-Hatthab al-Maliki].

An-Nawawi asy-Syafi'i dalam kitab *Tahdzib al-Asma' Wa al-Lughat* berkata: "Al-Azhari dan lainnya [dari para pakar bahasa] berkata[422]: "*Israf*

---

[418] Ibnu 'Abidin, *Radd al-Muhtar* (1/132)
[419] Mulla 'Ali al-Qari, *Mirqat al-Mafatih* (1/321)
[420] Ibnu Qudamah al-Hanbali, *al-Mughni* (1/224)
[421] Al-Hatthab al-Maliki, *Mawahib al-Jalil* (1/257-258)
[422] An-Nawawi, *Tahdzib al-Asma' Wa al-Lughat* (3/148)

adalah melampuai batas (berlebih-lebihan) terhadap yang dikenal pada ukurannya”. [Demikian perkataan an-Nawawi].

Dengan demikian semakin jelas [bagi kita] bahwa pemahaman al-Albani telah menyalahi apa yang telah disepakati oleh para ulama. Menjadi nyata kepalsuan dan penyimpangan al-Albani ini terhadap para pembaca terkait makna *israf*. Sangat jelas kebatilan dan dan rusaknya pemahaman al-Albani yang memaknai *israf* sebagai tambahan atas kadar yang dipergunakan oleh Rasulullah.

Penjelasan Kebohongan al-Albani Dengan Menyandarkan Pemahaman Rusaknya Kepada Para Ulama

Pertama; Al-Albani berbohong besar dengan menyandarkan pemahaman rusaknya kepada para ulama madzhab Syafi’i, di mana mereka terbebas dari klaimnya itu. Al-Albani menuliskan kata-kata yang memberikan kesan bahwa ulama madzhab Syafi’i mengharamkan tambahan kadar air dalam wudlu atas kadar satu *mudd*, dan tambahan kadar air dalam mandi atas kadar satu satu *sha’* plus satu *mudd* (atau lima *mudd* air); walaupun kelebihan tersebut tanpa *israf*. Al-Albani berkata: *“Karena itulah maka para ulama di kalangan madzhab Syafi’i mencela orang yang berlaku israf dalam [menggunakan] air ketika berwudlu atau saat mandi”*. [Ini adalah kata-kata tipuan yang menyesatkan]. Di atas sudah kita jelaskan bantahan terhadap kebohongan al-Albani ini.

Kedua; Al-Albani menuliskan kata-kata rusak yang memberikan kesan seakan *al-Imam* al-Bukhari sejalan dengan pendapat ekstrimnya, lalu dengan sengaja [atau karena memang kebodohannya] ia menyembunyikan penjelasan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* bahwa maksud perkataan al-Bukhari: *“Melampaui perbuatan Rasulullah”* adalah melebihkan di atas tiga [basuhan atau usapan] terhadap anggota-anggota [wudlu atau mandi].

Ketiga; Al-Albani juga menuliskan kata-kata rusak yang memberikan kesan kepada para pembaca seakan al-Baghawi, -salah seorang ulama terkemuka madzhab Syafi’i- sejalan dengan pemahaman batilnya dalam mengharamkan kelebihan kadar air atas kadar yang dipergunakan oleh Rasulullah, lalu al-Albani rusak ini mengambil bukti [menurutnya] dari kitab *al-Majmu’*. Padahal sesungguhnya perkataan al-Albani ini adalah pemalsuan dan penyelewengan serta bohong besar terhadap al-Baghawi. Al-Baghawi sendiri dengan tegas menyebutkan bahwa boleh [hukumnya] menambahkan

kadar air [sesuai kebutuhan] atas kadar yang dipergunakan oleh Rasulullah, sebagaimana beliau sebutkan dalam kitab *Syarh as-Sunnah*. Berikut ini adalah teks catatan beliau, berkata[423]: "Menyedikitkan air dalam penggunaan air adalah perkara *mustahabb* (sunnah), dan berlaku *israf* adalah makruh sekalipun ia [bersuci dengan air] di tepi lautan. Adapun penyebutan kadar *mudd* dan *sha'* [dalam Hadits] bukan untuk melazimkan ketentuan kadar tersebut; lalu [dikatakan] tidak boleh lebih dari itu, atau kurang dari itu, tetapi yang dimaksud adalah hendaklah menghindari berlaku *israf*". [Demikian perkataan al-Baghawi]. Dengan demikian, maka sesungguhnya al-Albani telah berbuat bohong besar terhadap al-Baghawi. Bagaimana al-Albani rusak ini menyandarkan kepada al-Baghawi pemahaman yang menjadi kebalikannya?! Mengapa ia menyembunyikan kepada para pembaca teks catatan al-Baghawi [dalam kitab *Syarh as-Sunnah*]?! Apakah karena catatan al-Baghawi ini membatalkan paham ekstrimnya hingga harus disembunyikan?! Juga, mengapa al-Albani rusak ini menyembunyikan perkataan an-Nawawi dari bagian lainnya dalam kitab *al-Majmu'*?

Teks perkataan *al-Imam* an-Nawawi yang telah kita kutip di atas, sebagai berikut: "Semua orang Islam sepakat bahwa air [yang dipergunakan] dalam berwudlu dan dalam mandi tidak disyaratkan dengan kadar tertentu, tetapi apabila telah menyeluruh kepada seluruh anggota badan maka itu mencukupi seberapapun kadarnya. Di antara yang telah menukil adanya Ijma' dalam pendapat demikian ini adalah Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabari". [Demikian perkataan *al-Imam* an-Nawawi]. Perkataan *al-Imam* an-Nawawi ini mencakup pemahaman seluruh ulama madzhab Syafi'i, dan bahkan seluruh ulama di luar madzhab Syafi'i. Dan al-Baghawi sendiri sudah barang tentu seorang tulen dari barisan ulama bermadzhab Syafi'i; yang semua mereka berpendapat membolehkan kelebihan kadar air atas kadar yang dipergunakan oleh Rasulullah. Maka sangat aneh, orang semacam al-Albani, mengaku ahli *tahqiq*, mengaku ahli *tadqiq*, mengaku ahli dalam mengembalikan masalah *furu'* kepada *ushul;* tapi kemudian ia membuat bohong besar dengan menyandarkan pendapat rusaknya kepada para ulama?! [Setelah ini], bagaimana mungkin orang semacam al-Albani ini dapat dipercaya dalam kutipannya dan perkataannya?! Bagaimana mungkin orang rusak semacam al-Albani ini dapat dibenarkan dalam pemahaman dan *istinbath* hukum-nya?! Jelas, apa yang diperbuat al-Albani ini adalah khianat [dalam urusan agama].

---

[423] Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah* (2/53)

Tidak layak bagi seorang semacam al-Albani mengambil dalil dengan perkataan para ulama sementara ia sendiri tidak paham istilah-istilah yang berkembang dan dipergunakan oleh mereka, [yang pada akhirnya] ia menyandarkan kepada para ulama tersebut sesuatu yang mereka sendiri terbebas darinya. Syekh Ibnu 'Abidin al-Hanafi berkata[424]: "*Al-Imam al-Hafizh* Muhammad ibn Ibnu Thulun al-Hanafi dalam sebagian risalahnya berkata: "Sesungguhnya ungkapan-ungkapan para ulama *(Fuqaha')* pada umumnya diikat dengan ikatan-ikatan (ketentuan-ketentuan) yang [hanya] dipahami oleh seorang yang memiliki pemahaman yang lurus yang betul-betul terlatih dalam bidangnya. Mereka [para ulama] itu hanya diam [menerima] tergantung kepada kebenaran pemahaman seorang yang belajar (penuntut ilmu)". [Anda perhatikan]; mereka (para ulama) tersebut bersikap diam [selama pemahaman si-murid tidak melenceng], maka bagaimana jika para ulama tersebut mengungkapkan kandungan-kandungan apa yang mereka maksud?! [Artinya; memahami pendapat para ulama itu membutuhkan kemampuan yang sangat berat]". [Demikian perkataan Ibnu 'Abidin].

Sesungguhnya, kitab-kitab karya para ulama Syafi'iyyah penuh dengan penjelasan tema ini; yaitu masalah kadar air; [mereka semua mencata] bahwa mencukupkan dengan kadar air seperti kadar yang dipergunakan oleh Rasulullah adalah perkara *sunnah (mustahabb)*, bukan perkara yang wajib. Dan bahkan sebagian mereka menegaskan pula bahwa kadar tersebut-pun berlaku bagi seorang yang memiliki fisik sedang (proporsional), dan selama ia tidak membutuhkan kepada adanya tambahan terhadap kadar tersebut. Dengan demikian, maka [orang seperti] al-Albani dan para pengikutnya hendaklah mereka betul-betul memahami dan meneliti dengan pemahaman yang benar masalah ini dalam kitab-kitab para ulama empat madzhab dan lainnya, [janganlah bersandar kepada hawa nafsu]. Dan sesungguhnya, mereka tidak akan mendapati satu orang-pun dari para imam Mujtahid yang berpendapat seperti pendapat rusak al-Albani!!

[Anda renungkan]; adakah sesuai dengan kelapangan dan kemudahan ajaran agama ini jika dikatakan bahwa setiap orang yang hendak berwudlu wajib menggunakan kadar air hanya satu *mudd* saja[425], dan jika hendak mandi wajib dengan kadar satu *sha'* plus satu *mudd* saja[426],

---

[424] *Majmu'ah Rasa-il Ibni 'Abidin, ar-Risalah at-Tasi-ah* (1/235)

[425] Satu *mudd*; seukuran dua telapak tangan yang sedang. Jika dikonversi ke dalam berat (timbangan) hanya sekitar ¼ kilogram.

[426] Satu *sha'* plus satu *mudd* (sama dengan lima *mudd*, karena satu *sha'* adalah empat *mudd*), jika dikonversi ke dalam berat (timbangan) yaitu sekitar 1,1/2 kilogram. Aku

sementara kondisi masing-masing orang itu berbeda-beda?! Padahal, banyak orang yang berprofesi sebagai petani, atau propesi lainnya yang dalam pekerjaan mereka tidak menggunakan alas kaki; lalu untuk membersihkan kaki mereka membutuhkan kepada beberapa mudd air dalam wudlu mereka?!

Apa yang menjadi pendapat al-Albani sedikitpun tidak mencerminkan bagi spirit kelapangan dan kemudahan dalam urusan agama, sebaliknya pendapat rusaknya ini menjadikan kesulitan dan kesempitan yang besar bagi ajaran agama ini, padahal Allah berfirman: *"Dan tidaklah Dia (Allah) menjadikan atas kalian dalam agama dari suatu kesulitan" (QS. al-Hajj: 78).*

(Peringatan): Anda jangan salah paham dengan bahasan kita ini, karena kita tidak hendak mengarahkan fokus permasalahan kita ini kepada dua perkara; tambahan dalam hitungan [basuhan atau usapan] dan tambahan dalam kadar air, tetapi yang menjadi fokus permasalahan kita di sini adalah fatwa al-Albani yang mengharamkan tambahan dalam kadar air. Karena sesungguhnya hukum tambahan hitungan atas tiga kali basuhan telah dijelaskan secara gamblang (popular) oleh para ulama, antara haram atau makruh, dan semua itu memiliki alasan masing-masing yang tidak lazim darinya adanya kesulitan dan kesempitan. Dengan demikian, sekali lagi apa yang kita bahas ini jangan disalahpahami.

Demikian pula, cukup sebagai bantahan terhadap pemahaman rusak al-Albani Hadits riwayat Ibnu Hibban, dari Ibnu 'Abbas, berkata[427]: "Telah mengkhabarkan kepadaku bibiku; Maimunah, berkata: "Aku mendatangkan (mendekatkan) kepada Rasulullah air mandinya untuk berjunub". Berkata (Maimunah): "Lalu Rasulullah membasuh kedua tangannya dua kali atau tiga kali, kemudian beliau memasukan tangan kananya ke dalam wadah air, lalu

---

sendiri (penyusun buku ini) telah menimbang kadar berat 1 *sha'* kota Madinah; yang ia itu sesuai (setara) dengan ukuran *sha'* Rasulullah, karena ukuran tersebut hingga kini masih dipakai secara turun-temurun, aku mendapati kadar satu *sha'* adalah sama dengan empat kali lipat dari volume dua telapak tangan seorang yang berperawakan sedang. Dan ukuran *sha'* tersebut [yang ada di kota Madinah] tertulis padanya tahun penggunaannya yang menjadi bukti bahwa kadar itulah yang telah diwarisi secara turun-temurun. Dengan demikian maka jangan salah paham dengan perkataan sebagain ulama yang mengatakan bahwa satu *sha'* adalah ukuran lima *rithl* ditambah sepertiga dengan ukuran *rithl* Baghdad, lalu dipahami bahwa kadar itu berbeda dengan kadar *sha'* Madinah. Sebenarnya kadar tersebut tidak ada perbedaan, sama saja. Tentunya dalam hal ini kita harus membedakan antara *rithl* Baghdad dan *rithl* Damaskus, oleh karena 1 *rithl* Damaskus setara dengan 20 *rithl* Baghdad lebih. Dan yang dikenal dalam kitab-kitab *Fuqaha'* adalah takaran *rithl* Baghdad.

[427] *Al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (2/251)

dengannya beliau menuangkan air kepada kemaluannya, dan dengan tangan kanannya beliau membasuhnya, kemudian memukulkan tangan kirinya tersebut ke arah bumi dengan keras, dan menggosok-gosoknya, kemudian beliau berwudlu sebagaimana wudlu untuk shalat, lalu kemudian beliau menuangkan air di atas kepalanya sebanyak ketiga kali dengan [seukuran] dua telapak tangan pada setiap satunya, lalu beliau bergeser ke tempat lain dari tempatnya semula [artinya; untuk mandi], setelah itu beliau membasuh kedua kakinya, kemudian aku bawakan kepadanya handuk, namun beliau menolaknya". [Demikian Hadits riwayat Ibnu Hibban]. Dengan demikian, jika Rasulullah menuangkan air hanya untuk kepalanya saja sebanyak tiga kali dengan [seukuran] dua telapak tangan pada setiap satunya, dan itu hanya untuk kepalanya saja, maka tentu untuk membasuh badannya beliau membutuhkan lebih dari pada itu.

Al-Albani Mengharamkan Alat Tasbih *(Sub-hah)* Dalam Dzikir

Di antara sekian banyak ajaran sesat al-Albani adalah pernyataannya dalam mengharamkan alat tasbih *(sub-hah)* dalam dzikir[428]. Dengan pemahaman rusaknya ini al-Albani telah menyalahi para ulama Salaf dan Khalaf, oleh karena tidak sedikit dari orang-orang saleh para ahli ibadah dari kalangan ulama Salaf panutan yang menggunakan alat tasbih dalam dzikir mereka, [di antaranya] seperti *al-Imam* al-Junaid ibn Muhammad al-Baghadadi, [pemimpin para ahli tasawwuf] yang hidup di abad ke tiga hijriah. Ibnu Taimiyah sendiri, yang notabene sangat membenci para ahli tasawwuf Ahlussunnah, berkata tentang sosok al-Junaid ini: "[Beliau] adalah imam pembawa petunjuk (Imam huda)". Ibnu Taimiyah menyebut demikian tentang sosok *al-Imam* al-Junaid dalam banyak karyanya[429].

Di antara dalil yang menunjukan kebolehan menggunakan alat tasbih dalam dzikir adalah Hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi yang olehnya dinilai hasan[430], diriwayatkan oleh Ibnu Hibban yang olehnya dinilai sahih[431], dan diriwayatkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *al-Amali* yang dinilai olehnya hasan[432]; bahwa Rasulullah bersama Sa'ad ibn Abi Waqqash masuk

---

[428] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah* (Hadits nomor 83)

[429] Ibnu Taimiyah, *Syarh Hadits an-Nuzul* (h. 123)

[430] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab ad-Da'awat,* bab tentang apa yang datang dalam doa Nabi dan *ta'awwudz*-nya setiap selesai shalat (Hadits nomor 3568). At-Tirmidzi berkata: "Ini Hadits hasan *gharib*, dari Hadits Sa'ad'. [Demikian penilaian al-Tirmidzi].

[431] *Al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (2/101)

[432] Ibnu Hajar, *Nata'ij al-Afkar Fi Takhrij AHadits al-Adzkar* (1/77)

kepada seorang perempuan yang di tangannya [beberapa] biji kurma atau kerikil yang ia jadikan alat untuk bertasbih, maka Rasulullah berkata: “Tidakkah [engkau mau] aku beritakan kepadamu dengan apa yang lebih mudah atasmu dari [cara] ini dan lebih utama?, [yaitu bacalah];

سبحان الله عدد ما خلق في السماء، سبحان الله عدد ما خلق في الأرض، سبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك

Redaksi di atas adalah riwayat Ibnu Hibban, adapun redaksi riwayat *al-Hafizh* Ibnu Hajar adalah sebagai berikut:

سبحان الله عدد ما خلق في السماء، سبحان الله عدد ما خلق في الأرض، سبحان الله عدد ما بين ذلك، سبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك

Jika ada yang berkata: Itu Hadits *dla’if*, karena salah seorang perawinya diperselisihkan *(mukhtalaf fih)*, Jawab: Penilaianmu tidak dianggap sama sekali, karena Ibnu Hibban telah menilainya sahih, dan *al-Hafizh* Ibnu Hajar menilainya hasan dalam kitab *al-Amali*, sementara engkau bukan orang yang berhak untuk menilai kualitas Hadits sahih atau *dla’if*. Jarak antara dirimu dengan derajat seorang *Hafizh* sangat jauh [seperti jauhnya antara langit dan bumi]. Sadarlah engkau, siapa dirimu! Sesungguhnya seorang Hafizh Hadits tidak menilai sebuah Hadits sahih atau *dla’if* hanya karena dalam satu rangkaian *sanad*-nya terdapat seorang perawi yang diperselisihkan *(mukhtalaf fih)*, karena bisa jadi ada *syahid* (bukti penguat dari jalur lain) atau ada *i’tibar* (beberapa pertimbangan yang patut diperhitungkan), atau bisa jadi si-perawi tersebut oleh sebagian ahli Hadits dinilai *tsiqah* (terpercaya), walaupun menurut sebagian lainnya mungkin dianggap *dla’if*.

Hadits Sa’ad tersebut di atas memiliki *syahid* (bukti yang menguatkan), yaitu [Hadits lainnya] diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dalam kitab *Sunan*[433], dari jalur Kinanah; hamba sahaya yang dimerdekakan oleh Shafiyyah, berkata (Kinanah): Aku telah mendengar Shafiyyah berkata: Rasulullah masuk kepadaku dan di hadapanku 4000 biji kurma aku bertasbih dengan [hitungannya], aku berkata kepada Rasulullah: “Aku telah bertasbih dengan ini [biji kurma]”, maka Rasulullah berkata: “Maukah aku ajarkan

---

[433] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab ad-Da’awat,* bab 104, Hadits nomor 3554. At-Tirmidzi berkata: “Ini Hadits gharib, kita tidak mengenalnya dari Hadits Shafiyyah kecuali dari jalur ini dari Hadits Hasyim ibn Sa’id al-Kufi, dan *sanad*-nya tidak *ma’ruf*”. [Demikian perkataan at-Tirmidzi].

engaku dengan [jumlah] yang lebih banyak dari bacaan tasbihmu?", Aku berkata: "Ajarkan aku", maka Rasulullah berkata: "Katakan olehmu: *"Subhanallah 'Adada Khalqih"*. Hadits dinilai hasan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Takhrij al-Adzkar*[434].

Ibnu 'Allan dalam kitab *Syarh al-Adzkar* menukil dari Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitab *Syarh al-Misykat*, dalam penjelasan Hadits Sa'ad tersebut, berkata[435]: "Ini adalah dasar yang sahih dalam kebolehan [berdzikir dengan] menggunakan alat tasbih [yang umum dipakai dalam bentuk untaian] dengan dalil ketetapan dari Rasulullah yang membolehkan dengan biji-bijian [tersebut, atau batu kerikil dan lainnya], karena tidak ada bedanya antara alat tasbih yang dalam bentuk untaian yang diikat atau yang tanpa ikatan dari segi sebagai alat hitung. Adapun pendapat yang mengatakan alat tasbih itu sebagai bid'ah maka itu adalah pendapat yang tidak sedikitpun dianggap (artinya; pendapat rusak)". [Demikian perkataan Ibnu 'Allan].

Kemudian, para ulama ahli Hadits tidak ada seorang-pun dari mereka yang menganggap buruk menggunakan alat tasbih dalam berdzikir. Karena itulah mereka mempergunakan alat tersebut dalam dzikir mereka, di antara mereka adalah para *Huffazh al-Hadits* seperti; *al-Hafizh* Yahya ibn Sa'id al-Qatthan. Adz-Dzahabi dalam kitab karyanya *Tadzkirah al-Huffazh* berkata[436]: "Ibnu Ma'in berkata: Ia [Yahya ibn Sa'id] memiliki *sub-hah*, yang ia bertasbih dengannya". [Demikian tulisan adz-Dzahabi]. Dan dalam kitab lainnya berjudul *Siyar A'lam an-Nubala'*, adz-Dzahabi juga berkata[437]: "Ibnu Ma'in berkata: Yahya [biasa] datang membawa alat tasbih, lalu ia memasukan tangnnya ke dalam bajunya dan ia bertasbih dengan alat tasbih tersebut". [Demikian tulisan adz-Dzahabi]. Kemudian, tentang siapa *al-Hafizh* Yahya ibn Sa'id al-Qatthan, telah dinyatakan oleh Ibnu Hibban dengan katanya[438]: "Beliau (Yahya) adalah di antara orang terdepan (pemimpin) di zamannya dalam [kekuatan] hafalan, dalam sikap wara', [kecerdasan] akal, [ketinggian] pemahaman, keutamaan, agama dan ilmu. Beliau adalah orang yang telah meletakan pondasi bagi para penduduk Irak dalam [proyek] penulisan Hadits-Hadits Nabi, beliau memilih Hadits-Hadits dari orang-orang yang terpercaya *(tsiqah)* dan meninggalkan orang-orang yang *dla'if*. Dari beliau lahir para pemuka ahli Hadits (artinya; belajar kepadanya); Ahmad ibn Hanbal, Yahya

---

[434] Ibnu Hajar, *Nata-ij al-Afkar* (1/252)
[435] Ibnu 'Allan, *al-Furuhat ar-Rabbaniyyah* (1/252)
[436] Adz-Dzahabi, *Tadzkirah al-Huffazh* (1/299)
[437] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (9/180)
[438] Ibnu Hibban, *ats-Tsiqat* (7/611)

ibn Ma'in, 'Ali ibn al-Madini, dan seluruh guru-guru kami". [Demikian perkataan Ibnu Hibban].

Termasuk yang juga mempergunakan *sub-hah* dalam berdzikir adalah *al-Hafizh* Ibnu Hajar. Salah seorang murid beliau, yaitu *al-Hafizh* as-Sakhawi dalam kitab *al-Jawahir wa ad-Durar* berkata[439]: "Beliau (*al-Hafizh* Ibnu Hajar; gurunya) apabila duduk bersama sekelompok orang setelah Isya dan lainnya untuk *mudzkarah* maka di dalam lengan bajunya beliau memegang *sub-hah* [dalam berdzikir] yang tidak dilihat oleh orang lain. Terus menerus beliau memutarnya dalam membaca tasbih atau berdzikir dalam kebanyakan duduknya. Terkadang *sub-hah* tersebut jatuh dari lengan bajunya, yang membuat beliau terpengaruh karena keinginan untuk menyembunyikannya". [Demikian tulisan *al-Hafizh* as-Sakhawi].

Al-Hafizh an-Nawawi dalam kitab *Tahdzib al-Asma' Wa al-Lughat* berkata[440]: "Sub-hah adalah biji-bijian (butiran) yang diuntai, dijadikan alat untuk bertasbih, [alat] yang snagat popular, biasa dipergunakan oleh orang-orang baik *(Ahlul Khair)*, diambil dari [akar kata] tasbih". [Demikian perkataan *al-Imam* an-Nawawi].

Al-Hafizh Jalaluddin as-Suyuthi menulis risalah khusus menjelaskan kebolehan menggunakan *sub-hah*, beliau namakan dengan judul *al-Min-hah Fi as-Sub-hah*. Di antara pernyataan yang beliau tuliskan adalah[441]: "Tidak ada seorangpun dari para ulama Salaf maupun Khalaf yang melarang penggunaan *sub-hah* dalam berdzikir, bahkan kebanyakan mereka menggunakannya dalam hitungan dzikir-dzikir mereka, tidak ada siapapun yang memandangnya sebagai perkara makruh". [Demikian perkataan *al-Hafizh* as-Suyuthi].

Dengan demikian, bertambah nyata bahwa al-Albani ini bukan seorang ahli Hadits, bahkan sedikitpun tidak mendekati tingkatan ahli Hadits, baik dalam ilmu maupun dalam perbuatan. Al-Albani hanyalah seorang *shahafi* (seorang yang membaca tanpa guru), ia membuat madzhab atau ajaran baru yang ia kreasi sendiri yang tidak pernah dikenal di kalangan para ulama ahli Hadits. Parahnya, [yang merupakan pangkal kesesatannya] ia memahami dengan sangat buruk terhadap kaedah-kaedah yang berkembang di kalangan ahli Hadits, merombak perkataan-perkataan mereka, lalu membuat pemahaman-pemahaman dan pemikiran-pemikiran yang ekstrim,

---

[439] As-Sakhawi, *al-Jawahir Wa ad-Durar* (1/111)
[440] An-Nawawi, *Tahdzib al-Asma' Wa al-Lughat* (3/143-144)
[441] As-Suyuthi, *al-Min-hah Fi as-Sub-hah* (dalam kitab *al-Hawi Li al-Fatawi*), (2/42)

nyeleneh, dan merusak. Ia membuat kerancuan tingkatan-tingkatan para perawi *(Maratib ar-Ruwat)*, membuat kerancuan dalam mendefinisikan Hadits *maudlu'*, menghukumi Hadits *dla'if* sebagai Hadits *maudlu'* hanya karena [seakan] bertentangan dengan Hadits-Hadits sahih, membuat kerancuan dalam Hadits yang *syadid adl-dla'f* dari Hadits lainnya, megungkapkan berbagai perkataan dan penilaian yang seringkali bertentangan, serta berbagai kesalahan fatal lainnya. Untuk memahami betapa rancu dan rusaknya paham al-Albani ini, silahkan anda baca kitab *at-Ta'qqub al-Hatsits*, dan kitab *Nushrah at-Ta'aqqub al-Hatsits,* keduanya adalah karya seorang alim terkemuka, ahli Hadits *(al-Muhaddits)*, ahli fiqh; syekh 'Abdullah al-Harari.

Kemudian, sesunggunhnya telah diketahui di kalangan para ahli Hadits bahwa Hadits *dla'if* itu dapat diamalkan dalam [perkara] dzikir-dzikir, doa-doa, perjalanan hidup atau biografi *(al-manaqib)*, keutamaan-keutamaan perbuatan *(fadla-il al-A'mal)*, dan dalam tafsir; sebagaimana telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar al-'Asqalani[442]. Dan sesungguhnya alat untuk berdzikir *(sub-hah)* yang terus dipakai hingga zaman kita sekarang, dalam bentuk untaian butiran-butiran yang dirangkai pada seutas tali; adalah semakna dengan apa yang dipergunakan oleh Abu Hurairah dalam berdzikirnya, yaitu sejumlah biji-bijian [atau kerikil], sebanyak 2000 butir, sebagaimana diriwayatkan dalam Hadits dengan *sanad* sahih seperti dinyatakan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[443]. Diriwayatkan bahwa Abu Hurairah setiap hari bertasbih sebanyak 12.000 bacaan tasbih, dan beliau berkata: "Aku membaca *tasbih* sejumlah hitungan dosa-dosaku". Perkataan beliau ini adalah bentuk dari sifat *tawadlu'*-nya, [padahal beliau adalah seorang sahabat Rasulullah yang sangat saleh]. Dengan demikian, tidak ada perbedaan antara biji-bijian (butiran) yang diuntai dengan seutas tali atau yang tanpa tali, [dari segi bahwa semua itu dijadikan alat untuk berdzikir]. Juga tidak ada perbedaan bahwa biji-bijian tersebut sebagai biji kurma atau batu-batu kerikil kecil, [atau lainnya]. Sementara al-Albani datang dengan membawa paham rusak, yang dengannya ia membuat kegaduhan dan menebar kesesatan di antara orang-orang Islam; dengan mengaharamkan apa yang tidak diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya.

Al-Albani Mengharamkan Tambahan Atas Sebelas Raka'at Dalam Shalat Qiyam Ramadlan Dan menganggap Tambahan Tersebut Adalah Bid'ah Sesat

---

442 Ibnu Hajar, *at-Talkhish al-Habir* (h. 10)
443 Ibnu Hajar, *al-Ishabah Fi Tamyiz ash-Shahabah* (4/209)

Al-Albani dalam pemahaman rusaknya; mengharamkan tambahan atas sebelas rakaat dalam *qiyam* (shalat) Ramadlan-, mengambil dalil dengan sangat buruk dengan [katanya] bahwa Rasulullah hidup selama dua puluh tahun tidak pernah menambakan hitungan rakaat shalat di malam Ramadlan dan di luar Ramadlan atas sebelas raka'at[444]. Kemudian, dalam karyanya berjudul *Shalat at-Tarawih*, al-Albani berkata:

لا يجوز الزيادة على الإحدى عشرة ركعة. اهـ

"Tidak boleh menambahkan di atas sebelas raka'at"[445]. [Demikian perkataan al-Albani]. Juga berkata, dengan bersandar [menurutnya] kepada perkataan ash-Shan'ani:

ولهذا صرح الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني في سبل السلام أن عدد العشرين بدعة، قال (يعني الصنعاني)؛ وليس في البدعة ما يمدح بل كل بدعة ضلالة. اهـ

"Karena ini maka *al-Imam* Muhammad ibn Isma'il ash-Shan'ani telah menegaskan dalam kitab *Subul as-Salam* bahwa bilangan (jumlah) dua puluh raka'at adalah bid'ah, dan beliau (ash-Shan'ani) berkata: Tidak ada perkara bid'ah itu yang terpuji, bahkan seluruh bid'ah itu sesat"[446]. [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Tidak ada seorangpun dari ulama Salaf dan ulama Khalaf yang mengharamakan tambahan di atas sebelas raka'at dalam shalat (*qiyam* Ramadlan). Satu-satunya orang yang mengharamkan itu hanyalah al-Albani [yang walaupun seorang yang tidak berkapasitas sebagai ulama untuk membuat fatwa hukum]. Maka dengan pendapatnya ini al-Albani telah menyesatkan orang-orang Islam, bahkan juga menyesatkan kelompoknya sendiri; yaitu golongan Wahhabiyyah, di mana golongan ini shalat di malam bulan suci Ramadlan dengan 23 raka'at, baik mereka yang shalat di negeri Hijaz dan di dua tanah haram. Maka, sesungguhnya al-Albani telah menyempal dari umat Islam, dan siapa yang berlaku ekstrim (menyempal) maka menyempal dengan sendirinya bertempat di neraka. Cukup sebagai bantahan terhadapa pendapat rusak al-Albani adalah Hadits Nabi riwayat al-Bukhari[447], Rasulullah bersabda:

صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما صلى (رواه البخاري)

---

[444] *Fatawa al-Albani* (h. 315)
[445] *Shalat at-Tarawih* (h. 22 dan 106)
[446] *Shalat at-Tarawih* (h. 80)
[447] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Witr,* Bab tentang apa yang datang dalam shalat witir

"Shalat malam itu dua raka'at, dua raka'at, dan apabila seorang dari kalian takut [kedatangan] subuh maka hendaklah ia shalat satu raka'at, ia berwitir dengan [satu raka'at] tersebut bagi apa yang telah ia lakukan [dari semua shalatnya]".

Berikut ini adalah tulisan *al-'Allamah al-Muhaddits al-Faqih* Syekh 'Abdullah al-Harari dalam bantahan beliau terhadap pendapat rusak al-Albani yang telah mengharamkan tambahan raka'at shalat di malam Ramadlan [atau di luar Ramadlan] atas sebelas raka'at, beliau berkata: "Al-Albani dalam pendapatnya dalam urusan agama telah jauh [dari kebenaran], dengan tanpa dalil [yang dapat dibenarkan]; ia mengharamkan *qiyam* [shalat] Ramadlan lebih dari sebelas raka'at berdalil [dengan pemahaman rusaknya] dengan perkataan 'Aisyah[448]: *"Rasulullah tidak pernah menambah di atas sebelas raka'at [dalam shalatnya] di malam Ramadlan atau di luar Ramadlan".* Hadits tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari. Padahal Hadits tersebut bukan dalil bagi pendapat rusaknya, oleh karena perkataan 'Aisyah itu dimaksudkan atas apa yang dilihat oleh 'Aisyah sendiri [di rumahnya], namun bukan berarti Rasulullah [di luar rumah 'Aisyah] tidak pernah shalat lebih dari itu, oleh karena ada Hadits sahih lainnya riwayat Abu Hurairah, dari Rasulullah, bersabda:

لا توتروا بثلاث تشبهوا بالمغرب، ولكن أوتروا بخمس أو بسبع أو بتسع أو بأحدى عشرة أو بأكثر من ذلك (رواه ابن حبان وابن المنذر والحاكم والبيهقي من طريق عراك عن أبي هريرة كما في التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر)

"Janganlah kalian shalat witir dengan [sekaligus] tiga raka'at; kalian serupakan dengan shalat Maghrib, tetapi berwitirlah oleh kalian dengan lima raka'at, atau tujuh raka'at, atau Sembilan raka'at, atau sebelas raka'at, atau lebih dari itu". Hadits diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, Ibnul Mundzir, al-Hakim, al-Baihaqi, dari jalur 'Arak, dari Abu Hurairah[449]; sebagaimana dikutip dalam kitab *at-Talkhish al-Habir* oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[450].

Di antara apa yang menjadi bantahan terhadap pendapat rusak al-Albani adalah apa yang popular dan mutawatir di kalangan ulama Salaf bahwa penduduk Madinah shalat [di malam Ramadlan] sebanyak 36 raka'at, sementara penduduk Mekah shalat [di malam Ramadlan] sebanyak 23 raka'at yang diselingi thawaf setiap selesai empat raka'at. Apa yang

---

[448] *Shahih al-Bukhari, Kitab Shalat at-Tarawih,* Bab tentang keutamaan orang yang shalat di malam Ramadlan

[449] Diriwayatkan oleh Ibnul Mundzir dalam *al-Ausath* (5/184), dan al-Baihaqi dalam *as-Sunan al-Kubra* (3/31-32)

[450] Ibnu Hajar, *at-Talkhish al-Habir Fi Takhrij AHadits ar-Rafi'i al-Kabir* (2/14)

diperbuat oleh dua penduduk tanah suci ini tidak ada siapapun yang mengingkarinya. Dan sesungguhnya pemahaman mereka ini didasarkan kepada sabda Rasulullah dalam sebuah Hadits sahih riwayat al-Bukhari, Rasulullah bersabda[451]: *“Shalat malam itu dua raka’at, dua raka’at, dan apabila seorang dari kalian takut [kedatangan] subuh maka hendaklah ia shalat satu raka’at, ia berwitir dengan [satu raka’at] tersebut bagi apa yang telah ia lakukan [dari semua shalatnya]”*.

Juga, di antara apa yang membantah pendapat sesat al-Albani adalah apa yang telah diriwayatkan oleh al-Khila’i, dari Hadits ‘Ali, bahwa Rasulullah shalat di malam hari sebanyak 16 rak’aat[452]. *Al-Hafizh* al-‘Iraqi berkata: “*Sanad* Hadits ini *jayyid*”. *Al-Hafizh* al-Haitsami dalam kitab *Majma’ az-Zawa-id* berkata: “Para perawi Hadits ini orang-orang *tsiqah* (terpercaya)”[453].

Pendapat rusak al-Albani juga terbantahkan dengan Hadits yang telah diriwayatkan oleh al-Bukhari, dari Hadits ‘Abdullah ibn ‘Umar, dari Rasulullah, bersabda[454]: *“Shalat malam dua raka’at, dua raka’at, maka bila takut (khawatir) seorang dari kalian kedatangan subuh maka hendaklah ia berwitir dengan satu raka’at”*. Ini adalah dalil tegas bahwa shalat di malam Ramadlan boleh kurang dari sebelas raka’at, juga boleh lebih atas sebelas raka’at tanpa ada batasan tertentu. Dan ini adalah bukti *(hujjah)* bagi [kebenaran] perkataan *al-Imam* asy-Syafi’i: “Tidak ada batasan bagi jumlah raka’at dalam shalat di malam Ramadlan, dan shalat yang berdirinya lebih lama lebih aku sukai”. [Demikian perkataan asy-Syafi’i]. Perkataan asy-Syafi’i ini dikutip oleh *al-Hafizh* Abu Zur’ah al-‘Iraqi dalam kitab *Syarh at-Taqrib*[455], juga dinukil oleh banyak ulama lainnya. Dengan demikian maka apa yang menjadi pendapat al-Albani adalah pemahaman rusak yang dengannya ia telah membuat keonaran dan penyesatan terhadap umat Islam, [yang ia tuduhkan kepada penduduk] di wilayah Syam dan di tempat lainnya.

Adapun yang difatwakan oleh al-Albani dan ia sandarkan kepada para ahli Hadits, di mana al-Albani berkata: “Sesungguhnya ‘Umar mengumpulkan banyak orang untuk shalat di malam Ramadlan, maka mereka semua shalatlah dengan [jumlah] 23 raka’at”[456], ini [menurut al-Albani] adalah

---

[451] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Witr,* Bab tentang apa yang datang dalam shalat witir.

[452] *Musnad Ahmad* (1/145)

[453] Al-Haitsami, *Majma’ az-Zawa-id* (2/321) dengan *takhrij* oleh *al-Hafizh* al-‘Iraqi dan *al-Hafizh* Ibnu Hajar.

[454] *Takhrij* Hadits telah disebutkan di atas.

[455] Abu Zur’ah al-‘Iraqi, *Tharh at-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrib* (3/98)

[456] Al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi* (2/496)

riwayat lemah, adapun riwayat yang benar adalah sebelas raka’at”; ini adalah pendapat *nyeleneh* al-Albani sendiri. Cukup [untuk tidak mengambil pendapat rusak al-Albani ini] bahwa al-Albani adalah seorang yang tidak memiliki hak dan kapasitas untuk menilai sahih atau dla’if terhadap Hadits-Hadits Rasulullah, karena tugas itu hanyalah bagi para *Huffazh al-Hadits*, dan al-Albani sangat jauh dari derajat seorang *Hafizh*, mendekati-pun tidak, bahkan ia sendiri mengaku bahwa dirinya bukan seorang *Hafizh Hadits*; sebagaimana pengakuannya sendiri dalam bebarapa tulisannya. Kaedah ini; yaitu tugas *tash-hih* dan *tadl’if* Hadits hanya bagi para *Huffazh al-Hadits*, telah disebutkan oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *Tadrib ar-Rawi*, juga oleh ulama terkemuka lainnya. *Al-Hafizh* as-Suyuthi dalam *Alfiyah Musthalah al-Hadits* berkata[457]:

وَخُذْهُ حَيْثُ حَافِظٌ عَلَيْهِ نَصّْ * أَوْ مِنْ مُصَنَّفٍ بِجَمْعِهِ يُخَصّْ

“Dan ambilah [Hadits] dari seorang *Hafizh* yang mencatatkan (menetapkan) kualitasnya, atau ambilah [Hadits] dari suatu kitab yang dihimpun secara khusus [telah ditetapkan kualitas-kualitas Hadits di dalamnya]”. Penjelasan bait sya’ir ini telah dijabarkan oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi sendiri dalam kitab *Syarh Alfiyah*-nya, yang kesimpulannya adalah bahwa Hadits sahih hanya diketahui sebagai Hadits sahih dengan penilaian seorang *Hafizh* Hadits, atau diketahui dengan bahwa Hadits tersebut terhimpun dalam sebuah kitab yang penyusunnya; yaitu seorang *Hafizh* Hadits mengkhususkan penyebutan Hadits-Hadits sahih di dalamnya.

Hadits tersebut di atas; tentang sahabat ‘Umar mengumpulkan manusia di malam Ramadlan dan shalat 23 raka’at berjama’ah dengan mereka, tidak ada seorangpun *Hafizh* Hadits yang mencelanya, bahkan *al-Hafizh* Ibnu ‘Abdil Barr telah menguatkan riwayat 23 raka’at tersebut atas riwayat 11 raka’at, dan Ibnu ‘Abdil Barr menilai riwayat 11 raka’at ini sebagai *wahm* (salah satu varian *dla’if*)[458]. Ibnu ‘Abdil Barr sendiri termasuk dari *Huffazh al-Hadits* yang memiliki otoritas untuk menilai *tash-hih* dan *tadl’if* Hadits. Adapun penilaian al-Albani yang mengatakan *dla’if* riwayat 23 tiga raka’at maka itu sama sekali tidak dianggap, [siapa al-Albani?! Buanglah pendapatnya].

---

[457] As-Suyuthi, *Alfiyah al-Hadits* (h. 24), juga lihat h. 182-183

[458] Hadits ini ditolak oleh az-Zurqani dalam kitab *Syarh al-Muwattha’* (1/239), berkata: “Tidak seperti yang katakan, sesungguhnya ia telah diriwayatkan oleh Sa’id ibn Manshur dari jalur yang lain, dari Muhammad ibn Yusuf, ia berkata: “Sebelas raka’at seperti yang dikatakan oleh Malik”. [Demikian tulisan az-Zurqani].

Wahai saudaraku, sungguh siapa yang mengenal hakekat al-Albani maka ia pasti tahu dan yakin bahwa karya-karya-nya banyak mengandung penyimpangan dan penyelewengan terhadap Hadits-Hadits Rasulullah dan kandungan-kandungannya. Dengan demikian maka tidak boleh karya-karya al-Albani menyesatkan tersebut untuk dijadikan rujukan. Karyanya yang ia namakan dengan *"ash-Shahihah"*, juga karyanya yang ia namakan dengan *"adl-Dla'ifah"*; jangan pernah dianggap dan jangan dijadikan rujukan. Ingatkan saudara-saudara kita muslim lainnya untuk menjauhi karya-karya al-Albani rusak tersebut. Ini adalah nasihat [dan wasiat] bagi sesama muslim, untuk saling mengingatkan dalam kebaikan dan kebenaran. Janganlah kita menjadi orang-orang tawanan dalam *taqlid* yang rusak.

Kepada mereka yang mengekor [mengikut] kepada al-Albani dalam *taqlid* buta, -yang di antara mereka telah menyusun beberapa karya, seperti Hamdi 'Abdul Majid-; hendaklah mereka melepaskan ajaran rusak al-Albani tersebut. Juga kepada mereka yang ikut-ikutan paham rusak al-Albani dalam tema [bahasan] ini yang notabene bukan pengikutnya; hendaklah mereka takut kepada Allah. Hendaklah mereka memahami dan meresapi kaedah ini; yaitu bahwa tugas menilai *tash-hih* dan *tadl'if* Hadits adalah tugas para *Huffazh al-Hadits*, bukan orang semacam al-Albani. Sesungguhnya penyebab utama kerusakan mereka adalah karena mereka tidak memahami dengan benar dan tidak mendalami dengan semestinya terhadap ilmu Hadits *dirayah*. Padahal di antara syarat Hadits sahih dan syarat Hadits hasan adalah selamat dari *syudzudz* dan *'illat;* yang hal itu tidak dapat diketahui secara parsial [artinya memahami sebagian tanpa sebagian yang lain], berbeda dengan seorang *Hafizh* yang membangun penilaian Haditsnya di atas kajian mendalam dari berbagai jalur Hadits *(tatabbu' ath-thuruq)*.

[Penjelasan Tambahan]: Apa yang tersebar di kitab-kitab karya para ulama madzhab Syafi'i bahwa shalat Tarawih tidak sah kecuali dikerjakan dua raka'at, dua raka'at, hingga 23 raka'at maka tidak boleh dipahami pernayataan tersebut berlaku secara umum; bagi semua bentuk shalat *(qiyam)* di malam Ramadlan. [Artinya; hendaklah dibedakan antara shalat Tarawih dan shalat *(qiyam)* Ramadlan]. Karena penamaan shalat Tarawih itu awal mulanya tidak ada penyebutan demikian [dari Rasulullah], tetapi ia adalah panamaan yang datang belakangan *(thari')* terhadap praktik shalat yang dikerjakan di malam Ramadlan sebanyak 23 raka'at. Inilah yang dimaksud dengan makna shalat Tarawih, maka ia mesti dikerjakan dengan dua raka'at dua raka'at, lalu ditambah shalat witir tiga raka'at; baik [praktik witir] dengan cara digabung tiga raka'at sekaligus atau dengan cara dipisah; dua raka'at kemudian satu raka'at. Dengan demikian apa yang dimaksud oleh

para ulama madzhab Syafi'i tersebut adalah apabila seseorang berniat shalat tarawih maka mestilah ia mengerjakan 23 raka'at, dan hanya sah dengan jumlah tersebut saja. Adapun jika ia berniat bukan untuk shalat tarawih, tetapi ia berniat untuk shalat *(qiyam)* Ramadlan; maka tentu dibolehkan baginya untuk shalat kurang dari 23 raka'at, juga boleh lebih dari jumlah tersebut. Inilah apa yang dimaksud oleh para ulama Syafi'iyyah tersebut. Dengan demikian dasar pokok [yang harus dipahami] dan rujukannya adalah sabda Rasulullah[459]:

صَلاةُ اللّيلِ مَثْنَى مَثْنَى، فَإذا خَشِيَ أحَدُكُم الصّبْحَ فَلْيُوْتِرْ بِركْعَة (روَاه البُخاري)

"Shalat malam itu dua raka'at, dua raka'at, dan apabila seorang dari kalian takut [kedatangan] subuh maka hendaklah ia shalat satu witir satu raka'at". Yang dimaksud oleh Hadits ini bahwa shalat malam yang paling utama adalah dua raka'at, dua raka'at, bukan maksudnya hanya sah bila dilakukan dua raka'at dua raka'at, oleh karena telah benar adanya dalam Hadits sahih dari 'Aisyah dalam menjelaskan shalat Rasulullah [di rumahnya] di malam hari, berkata ['Aisyah][460]:

يُصَلّي أربعًا فَلاَ تسْألْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُوْلِهِنَّ، ثُمّ يُصلّي أربَعًا فَلا تسْألْ عَنْ حُسْنِهِنّ وطُولِهِنّ، ثمّ يُصلّي ثلاثا (روَاه البخاري)

"Beliau (Rasulullah) shalat empat raka'at, jangan engkau bertanya seberapa baiknya shalat-shalat tersebut dan panjangnya [durasi shalat-shalat tersebut], kemudian beliau shalat kembali dan jangan engkau bertanya seberapa baiknya shalat-shalat tersebut dan panjangnya [durasi shalat-shalat tersebut], kemudian beliau shalat tiga raka'at". Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari.

Ini semua menjadi peringatan dan pelajaran yang sangat penting bagi siapapun yang mau mengambil pelajaran. Betapa banyak orang-orang di zaman kita sekarang melakukan *tash-hih* dan *tadl'if* Hadits padahal mereka tidak memiliki otoritas untuk melakukan pekerjaan tersebut, sangat jauh dari kemampuan mengerjakan pekerjaan tersebut seperti jauhnya bumi dari langit, karena mereka sangat jauh dari dapat meraih tingkatan *Hafizh* Hadits. Para ulama ahli Hadits mendefinisikan seorang *Hafizh* Hadits adalah seorang ahli Hadits yang dapat menghadirkan hampir keseluruhan matan-matan Hadits dan para perawinya di luar kepalanya dari segi pengetahuan terhadap

---

459 *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Witr,* Bab tentang apa yang datang dalam shalat witir (nomor 991)

460 *Shahih al-Bukhari, Kitab Shalat at-Tarawih,* Bab tentang keutamaan seorang yang shalat di malam Ramadlan.

nama-nama mereka dan keadaan-keadaan mereka (artinya; ia hafal itu semua dengan sangat kuat, detail dan teliti)[461]. Maka, mereka yang bukan *Hafizh* Hadits hendaklah mengetahui dan memahami ketentuan dan timbangan, oleh karena mereka itu sangat jauh dari derajat *Hafizh* Hadits, yang karena itulah mereka tidak memiliki otoritas untuk melakukan *tash-hih* dan *tadl'if* Hadits.

Dan Hadits dengan riwayat: *"Shalat malam itu dua raka'at, dua raka'at"* lebih kuat dari segi *sanad* (perawinya) dan dari segi popularitasnya *(syuhrah)* dibanding Hadits 'Aisyah yang menyebutkan Rasulullah shalat empat raka'at [sekaligus].

Dan di antara riwayat yang menolak paham rusak al-Albani yang mengatakan bahwa Rasulullah tidak pernah shalat [malam] kecuali sebelas raka'at saja adalah Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam kitab *Shahih*-nya dari berbagai riwayat tentang shalat Rasulullah di malam hari, berkata: "Dari 'Aisyah; "Rasulullah shalat malam sebanyak sembilan raka'at"[462].

Ibnu Hibban juga meriwayatkan dari Abu Salamah, berkata: "Telah mengkabarkan kepadaku 'Aisyah, berkata: "Rasulullah shalat malam sebanyak delapan raka'at, dan berwitir dengan satu raka'at, kemudian shalat dua raka'at dan beliau dalam keadaan duduk"[463]. [Demikian riwayat Ibnu Hibban].

Ibnu Hibban juga meriwayatkan dari Masruq, bahwa ia masuk ke [majelis] 'Aisyah lalu ia bertanya kepadanya tentang shalat Rasulullah di malam hari, maka 'Aisyah berkata: "Rasulullah shalat di malam hari sebanyak tiga belas raka'at, kemudian beliau shalat [di malam lainnya] sebanyak sebelas raka'at, beliau meninggalkan dua raka'at, kemudian Rasulullah wafat yang di mana beliau shalat [selalu] sebanyak sembilan raka'at di malam harinya dengan shalat wirirnya, lalu kadang beliau mendatangi tempat tidurku ini maka kemudian Bilal mendatanginya dan mengumandangkan adzan baginya untuk shalat"[464]. [Demikian riwayat Ibnu Hibban].

Ibnu Hibban juga meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas, bahwa ia berkata: "Aku bermalam di rumah bibiku; Maimunah (salah seorang istri Rasulullah)

---

[461] Ibnu Hajar, *An-Nukat 'Ala Ibn ash-Shalah* (1/267), as-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi* (h. 20-21), dan lainnya.

[462] Ibnu Hibban, *al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (4/135)

[463] Ibnu Hibban, *al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (4/135)

[464] Ibnu Hibban, *al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (4/136-137)

dan Rasulullah di malam itu berada di rumah bibiku [tersebut], maka Rasululah berwudlu, lalu berdiri shalat dua raka'at, maka aku berdiri [shalat] di samping kirinya, maka beliau memegangku dan menjadikanku di sebelah kanannya, lalu beliau shalat di malam itu sebanyak tiga belas raka'at, setelah itu beliau beranjak tidur hingga [terdengar] keluar udara dari mulutnya *(an-nafkh)*[465], dan adalah apabila Rasulullah tidur ia mengeluarkan *an-nafkh*. Kemudian datang mu'adzin, maka Rasulullah keluar untuk shalat dan tidak berwudlu [lagi]", 'Amr berkata: "Telah dikabarkan kepadaku dengan [Hadits] ini oleh Bukair ibn al-Asyajj, dan ia (Bukair) berkata: "Telah mengkabarkan kepadaku Kuraib dengan demikian itu". [Demikian riwayat Ibnu Hibban].

Ibnu Hibban juga meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas, bahwa ia (Ibnu 'Abbas) menginap di rumah bibinya; Maimunah, maka Rasulullah berdiri shalat di malam itu. Ibnu 'Abbas berkata: "Maka aku berdiri [shalat] di sebelah kirinya, lalu beliau menarik diriku hingga menjadikanku di sebelah kanannya, kemudian beliau shalat sebanyak tiga belas raka'at, lama [durasi] berdirinya pada shalat-shalat tersebut sama"[466]. [Demikian riwayat Ibnu Hibban].

Guru kami, *al-Muhaddits* syekh 'Abdullah al-Harari berkata: "Dan telah meriwayatkan oleh Muslim dan lainnya[467], dari Ibnu 'Abbas, berkata: "Rasulullah shalat di malam hari sebanyak tiga belas raka'at". Dan juga telah meriwayatkan oleh al-Bukhari[468] dari Ibnu 'Abbas pula, berkata: "Rasulullah shalat tiga belas raka'at, [artinya di malam hari]". [Demikian perkataan 'Abdullah al-Harari].

Dalam berbagai riwayat [yang telah disebutkan di atas] terdapat dalil bahwa riwayat al-Bukhari dari 'Aisyah yang menyebutkan Rasulullah tidak pernah menambahkan jumlah raka'at atas sebelas raka'at, baik di malam Ramadlan atau di luar Ramadlan; diberlakukan [pemahamannya] atas dasar apa yang dilihat oleh 'Aisyah yang hal itu pada awalnya, tapi kemudian beliau melihat Rasulullah [belakangan] shalat dengan berbeda dengan jumlah tersebut. Dengan demikian, riwayat al-Bukhari tersebut di atas tidak boleh

---

[465] *An-Nafkh* [di sini bukan mendengkur atau *ngorok*], tetapi mengeluarkan udara dari pernafasannya dengan kuat. Lihat *Faidl a-Qadir* (5/162)

[466] Ibnu Hibban, *al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (4/138)

[467] *Shahih Muslim, Kitab al-Musafirin,* Bab tentang shalat Rasulullah dan doanya di malam hari. Diriwayatkan pula oleh Ibnul Mundzir dalam kitab *al-Ausath* (5/157) dan Ibnu Khuzaimah dalam kitab *Shahih*-nya (2/191)

[468] *Shahih al-Bukhari, Abwab Taqshir as-Shalat,* Bab tentang bagaimana Rasulullah shalat dan berapa raka'at shalatnya di malam hari.

dipahami darinya bahwa Rasulullah tidak pernah shalat malam kecuali hanya sebelas raka'at saja; seperti pemahaman rusak al-Albani.

Jika al-Albani (atau para pengikutnya) berkata: "Riwayat-riwayat yang menyebutkan Rasulullah shalat lebih dari sebelas raka'at menyalahi Hadits 'Aisyah riwayat al-Bukhari yang mengatakan bahwa Rasulullah tidak pernah lebih dari sebelas raka'at dalam shalat malamnya, baik di malam Ramadlan atau di luar Ramadlan; dan apa yang menyalahi riwayat al-Bukhari ini maka ia itu *dla'if*, sehingga riwayat al-Bukhari inilah yang *rajih* (dimenangkan) dan riwayat selain al-Bukhari adalah *marjuh* (dikalahkan) yang tidak boleh dijadikan *hujjah* (dalil)", Jawab: "Para ulama berkata: Metode *tarjih* itu tidak boleh diberlakukan apabila pemahaman dua riwayat itu dapat dikompromikan *(al-jam'u)*. Dan terkait Hadits-Hadits di atas dapat dikompromikan, bahkan mudah, yaitu [dengan dikatakan]; Bahwa 'Aisyah ketika menyampaikan Hadits tersebut (yaitu; sebelas raka'at) adalah sesuai apa yang dilihat oleh beliau pada awal mulanya, di mana beliau tidak pernah melihat Rasulullah shalat malam selain kadar jumlah raka'at tersebut, 'Aisyah hanya melihat Rasulullah shalat dengan jumlah sebelas raka'at saja, namun demikian hal ini tidak menafikan kemungkinan selain 'Aisyah menyaksikan Rasulullah shalat lebih dari jumlah tersebut, seperti yang dilihat oleh Ibnu 'Abbas, oleh karena 'Aisyah tidak setiap malam melihat Rasulullah shalat, beliau hanya melihat dalam beberapa malam hingga sembilan malam dengan jumlah tersebut; yaitu saat Rasulullah bermalam di rumahnya, dengan bukti bahwa 'Aisyah sendiri meriwayatkan bahwa Rasulullah di akhir umurnya shalat malam kurang dari sebelas rakat, yaitu sembilan raka'at saja.

Kemudian, di antara dalil yang menunjukan kepada pendapat di atas (bahwa Rasulullah tidak hanya shalat malam sebelas raka'at saja) adalah apa yang disebutkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Talkhish al-Habir*, sebagai berikut[469]: "Hadits Ummu Salamah; Bahwa Rasulullah berwitir dengan tiga belas raka'at, maka ketika beliau sudah tua dan lemah beliau berwitir dengan tujuh raka'at", Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad[470], at-Tirmidzi[471], an-Nasa-i[472], al-Hakim[473] yang menilainya sahih; dari jalur 'Amr

---

[469] Ibnu Hajar, *at-Talkhis al-Habir* (2/14-15)

[470] *Musnad Ahmad* (6/322)

[471] *Sunan at-Tirmidzi, Kitab ash-Shalat,* Bab tentang apa yang datang dalam shalat witir dengan tujuh raka'at. At-Tirmidzi berkata: "Ini Hadits hasan".

[472] *Sunan an-Nasa-i, Kitab qiyam al-lail wa tathawwu' an-nahar,* Bab menyebutkan tentang perbedaan terhadap Habib ibn Abi Tsabit dalam Hadits Ibnu 'Abbas tentang shalat witir.

[473] Al-Hakim, *al-Mustadrak 'Ala ash-Shahihain* (1/306), dan disahihkannya serta disepakati oleh adz-Dzahabi

ibn Murrah, dari Yahya ibn al-Jazzar, darinya (‘Aisyah). Perkataannya (perawi): “Ia tidak menukil [riwayat] yang menyebutkan [adanya] tambahan atas tiga belas raka’at seakan ia [hanya] mengambil riwayat Abu Dawud yang telah disebutkan [di atas] dari ‘Aisyah, dan juga tidak menukil [riwayat] yang menyebutkan lebih banyak dari tiga belas raka’at; ini pendapat di dalamnya mengandung pandangan yang lain. Dalam kitab *Hawasyi al-Mundziri* [disebutkan]; “Dikatakan, terbanyak apa yang diriwayatkan tentang shalat malam adalah sebanyak tujuh belas raka’at, dan ia itu adalah jumlah bilangan raka’at dalam shalat sehari semalam. Lalu, Ibnu Hibban, Ibnul Mundzir dan al-Hakim[474] telah meriwayatkan dari jalur ‘Arak, dari Abu Hurairah secara *marfu’*, berkata: “Berwitirlah kalian dengan lima raka’at, tujuh, sembilan, sebelas, atau lebih dari pada itu”. [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Kemudian *al-Hafizh* Ibnu Hajar menuliskan[475]: “Hadits ‘Aisyah [yang menyebutkan] bahwa Rasulullah berwitir dengan lima raka’at, di mana Rasulullah tidak duduk *(tahiyyat)* kecuali di akhir dari keseluruhan shalatnya [tersebut]”, telah diriwayatkan oleh Muslim dengan radaksi: “Rasulullah shalat malam sebanyak tiga belas raka’at, beliau berwitir dengan lima raka’at, beliau tidak duduk *(tahiyyat)* dan tidak salam kecuali di akhir dari itu semua”, dan [juga] diriwayatkan oleh al-Bukhari, dari Hadits Ibnu ‘Abbas, tentang shalat malam Rasulullah di rumah Maimunah, berkata (Ibnu ‘Abbas); “Kemudian Rasulullah berwitir dengan lima raka’at, di mana beliau tidak duduk di antara raka’at-raka’at tersebut”. [Demikian catatan *al-Hafzih* Ibnu Hajar].

Ini semua menunjukan bahwa riwayat ‘Aisyah [yang menyebutkan shalat malam Rasulullah hanya sebelas raka’at] yang dijadikan sandaran oleh al-Albani tidak dipahami olehnya dengan baik. Al-Albani memahaminya dengan pemahaman yang rusak.

Dan [sesungguhnya], cukup sebagai bantahan terhadap pemahaman rusak al-Albani sebuah riwayat yang diriwayatkan oleh Ibnu ‘Umar, dari Rasulullah, bahwa ia bersabda[476]:

صلاة الليل مثنى مثنى فإذا أردت أن تنصرف فاركع ركعة توتر لك ما صليت (رواه البخاري)

“Shalat malam itu dua raka’at dua raka’at, dan jika engkau hendak selesai maka shalatlah engkau satu raka’at, dengannya engkau berwitir terhadap

---

[474] Al-Hakim, *al-Mustadrak ‘Ala ash-Shahihain* (1/304), dan al-Hakim tidak menilainya *(sakata ‘anhu),* demikian pula adz-Dzahabi.

[475] Ibnu Hajar, *at-Talkhis al-Habir* (2/15).

[476] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Witr,* Bab tentang apa yang datang salam shalat witir

seluruh apa yang telah engkau kerjakan [dari berapapun jumlah raka'at sahalatmu]". Dalam Hadits ini terdapat dalil bahwa shalat malam tidak dibatasi dengan jumlah raka'at tertentu. Hadits ini juga membantah pemahaman rusak al-Albani yang [mengatakan] haram menambahkan jumlah raka'at shalat malam atas sebelas raka'at, atau kurang dari pada jumlah itu. Kesimpulan rusak al-Albani mengatakan; jika tidak datang dari Rasulullah kecuali [sebelas raka'at] ini maka kurang dari pada itu, atau lebih darinya maka ia itu haram. Sesungguhnya, dengan kesimpulan rusaknya ini al-Albani telah keluar dari apa yang telah disepakati kebolehannya oleh semua umat Islam, dan dengan demikian artinya al-Albani telah menyesatkan semua umat Islam, dan siapa yang menyesatkan semua umat Islam maka ia bukan bagian dari mereka". [Demikian tulisan *al-Muhaddits* al-Harari].

Aku (penyusun buku ini) berkata: "Al-Albani dengan pendapat rusaknya dalam mengharamkan shalat malam Ramadlan lebih dari sebelas raka'at; itu berarti ia telah menyesatkan umat Islam, dan dengannya ia juga telah menyesatkan golongannya sendiri, yaitu golongan Wahhabiyyah, karena mereka shalat di malam Ramadlan di Mekah dan Madinah, serta di seluruh wilayah negeri mereka sebanyak dua puluh raka'at ditambah witir tiga raka'at. Pemahaman rusak al-Albani ini sama dengan pendapat rusaknya dengan menyalahi para ulama Hadits, ulama Fiqh, dan umat Islam dalam perkara ziarah kubur para Nabi dan para Wali untuk tujuan *tabarruk*, di mana al-Albani memandangnya sebagai perkara haram [dan syirik]. Padahal, semua ulama ahli Hadits terdahulu *(al-mutaqaddimun)* hingga ulama ahli Hadits yang datang belakangan *(al-muta-akkhirun)* mereka semua sepakat dalam membolehkan perkara tersebut, bahkan mereka semua memandang itu sebagai perkara yang sangat baik. Para ulama ahli Hadits, ketika mereka menyebutkan biografi para ulama ahli Hadits [lainnya], seringkali mereka berkata: "Dan makamnya [ahli Hadits fulan] berada di sana, seringkali diziarahi dan diambil berkah dengannya". Kadang mereka menuliskan: "Berdoa di makamnya dikabulkan [oleh Allah]". Kitab-kitab para ulama ahli Hadits penuh dengan redaksi-redaksi semacam itu. Karena itu al-Imam Ahmad ibn Hanbal berkata: "Sesungguhnya mencari berkah dengan mengusap makam Rasulullah dan mengusap mimbarnya untuk tujuan taqarrub kepada Allah adalah perkara boleh", sebagaimana perkataannya ini dikutip oleh putrana sendiri, yaitu 'Abdullah ibn Ahmad, dalam kitab al-'Ilal Wa Ma'rifah ar-Rijal. Dan sesungguhnya di atas inilah amalan seluruh orang Islam, para ulama, para ahli Fiqh, [dan ulama ahli bidang lainnya], tidak ada perselisihan di antara mereka, hingga kemudian datanglah orang yang

bernama Ahmad ibnu Taimiyah yang meninggal di abad 8 Hijriyah; dialah orang [yang pertama kali] mengharamkan praktek *tabarruk* tersebut[477] [dan juga mengharamkan *tawassul*], di mana ia memandangnya sebagai perbuatan syirik. Ajaran sesat Ibnu Taimiyah inilah yang kemudian diambil oleh al-Albani dan kelompoknya [yaitu Wahhabiyyah], hanya saja al-Albani memiliki paham ekstrim hingga menyempal dari kelompoknya tersebut, di mana ia akan menyesatkan kelompoknya sendiri jika mereka tidak sepaham dengan pendapat hawa nafsunya, [terutama] dalam masalah-masalah Fiqh, seperti dalam masalah bersuci, shalat, zakat, dan masalah kebolehan memakai perhiasan emas bagi kaum wanita [yang diharamkan olehnya]. Padahal, [anehnya] al-Albani sendiri tahu bahwa para imam Mujtahid dari kalangan Sahabat, atau para imam Mujtahid yang datang sesudah mereka, mereka semua [kadang] berselisih pendapat sesama mereka dalam masalah bersuci, wudlu, mandi, tayammum, shalat, juga [sering bersilang pendapat] dalam masalah nikah, talak, hukum pidana *(al-jinayat)*, dan lainnya. Adakalanya perbedaan pendapat di kalangan mereka [hanya] kepada dua pendapat, kadang tiga pendapat, kadang lebih dari itu hingga tujuh pendapat yang berbeda atau lebih. Sementara al-Albani rusak ini menjadikan pendapat yang benar [menurutnya] hanyalah pendapat dirinya sendiri, [pendapat orang lain salah], sehingga ia membuat kaedah untuk dirinya sendiri, yaitu perkataannya: *"al-Haqq la yat'addad"*; (kebenaran itu tidak berbilang), al-Albani bertujuan dengan kaedahnya tersebut hendak menyesatkan siapapun yang tidak sejalan dengan pendapatnya [dalam perkara apapun].

Makna perkataan (kaedah) yang dibuat al-Albani ini adalah: "Aku adalah orang yang berada dalam kebenaran, demikian pula siapapun orang yang sependapat denganku [ia dalam kebenaran], tidak ada pendapat yang benar selain pendapatku dan orang yang mengikutiku, maka selain pendapatku adalah pendapat batil".

'Abdul Mun'im Mushthafa Halimah telah menggambarkan siapa sesungguhnya sosok al-Albani dalam kitab karyanya sebagai bantahan terhadap al-Albani, berkata[478]: "Ia (al-Albani) adalah seorang yang berfaham Jahmiyyah (rintisan Jahm ibn Shafwan) yang sangat tulen". Sebenarnya, 'Abdul Mun'im ini sejalan [sependapat] dengan al-Albani dalam akidah *tajsim*, hanya saja ketika al-Albani telah memiliki banyak penyimpangan;

---

[477] Sebagaimana disebutkan oleh syekh al-Buhuti dalam kitab *Kassyaf al-Qina'* (2/67), bahwa Ibnu Taimiyah adalah orang yang pertama mengharamkan praktik *tabarruk*.

[478] Lihat kitab karyanya berjudul *al-Intishar Li Ahl at-Tauhid Wa ar-Radd 'Ala Man Jadala 'An ath-Thawaghit* (h. 14)

yang hal itu bukan sebagai ajaran kelompoknya, [dalam hal ini golongan Wahhabiyyah], di mana si-pembantah al-Albani ini merupakan salah satu dari mereka; maka kemudian ia menyusun kitab bantahan kepada al-Albani dan menyebutnya sebagai seorang *Jahmiy;* artinya al-Albani seorang yang sejalan dengan faham Jahmiyyah dalam beberapa masalah akidah.

Dan di antara ajaran al-Albani yang sangat ekstrim, menyimpang jauh dari kebenaran adalah apa yang ia tuliskan dalam kumpulan fatwa-fatwanya, berkata[479]:

ثم ما هي البدعة؟ البدعة فيما تذهبون إليه من قوله عليه الصلاة والسلام؛ (كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار)، ما هي البدعة؟ أليس هي الزيادة على ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من طاعة وعبادة؟ إن كان كذلك فإن الجواب الذي قلته ءانفا بأن الأصل في العبادات المنع إلا لنص. اهـ

"... kemudian apa itu bid'ah? [Tentu] bid'ah dalam pendapat kalian adalah di ambil (yang dimaksud) dari sabda Rasulullah: *"Setiap bid'ah adalah kesesatan, dan setiap kesesatan itu di neraka"*[480], [Lalu] apa itu bid'ah? Bukankah bid'ah itu adalah [membuat] tambahan atas apa yang dibawa oleh Rasulullah dari praktik ketaatan dan ibadah?! Jika demikian maka jawabannya adalah seperti jawabanmu yang telah engkau katakan tadi, yaitu bahwa asal (pokok) dalam praktik semua ibadah itu adalah terlarang, kecuali karena [dengan dasar] adanya nash (teks yang memerintahkan kepadanya)". [Demikian perkataan al-Albani].

Kemudian, al-Albani sesat ini berkata[481]:

فأنا أقول؛ إن عجبي يكاد لا ينتهي من مثل هذا القول، أصلاة مائة ركعة طاعة أم غير طاعة؟ إن كانت طاعة كيف غفل عنها رسول الله؟ لماذا لم يسن ولو مرة واحدة في حياته؟ هل صلى مائة ركعة مرة واحدة في هذه الفترة الطويلة جدا؟. اهـ

"Maka aku katakan: Sungguh keherananku hampir tidak ada habisnya dari perkataan seperti ini. Shalat seratus raka'at itu apakah sebuah bentuk ketaatan (kebaikan) atau bukan? Jika itu sebagai sebuah kebaikan lalu mengapa Rasulullah melalaikannnya, [tidak mengerjakannya]?! Mengapa Rasulullah tidak menganjurkan itu [dan mengerjakannya] walaupun hanya satu kali dalam seumur hidupnya?! Apakah Rasulullah pernah melakukan shalat seratus raka'at walaupun hanya satu kali dalam masa hidupnya yang demikian panjang?!". [Demikian tulisan sesat al-Albani].

Bantahan:

---

[479] *Fatawa al-Albani* (h. 315-316)
[480] *Sunan an-Nasa-i, Kitab Shalat al-'Idain,* Bab tentang tatacara khutbah
[481] *Fatawa al-Albani* (h. 315-316)

Ocehan al-Albani ini terbantahkan dengan Hadits sahih yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Hibban, dan disepakati kesahihannya oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar, [sabda Rasulullah][482]:

الصّلاةُ خَيْرٌ مَوْضُوعٌ فمَنْ شَاءَ اسْتكْثَر ومَنْ شَاءَ اسْتَقَلّ (رواه ابن حبان)

"Shalat adalah kebaikan yang telah ditetapkan, maka siapa yang berkehendak silahkan ia memperbanyaknya dan siapa yang ingin silahkan ia memilih sedikit [sesuai kehendaknya]". Juga terbantahkan dengan Hadits riwayat al-Bukhari dan Muslim, [Rasulullah bersabda][483]: *"Shalat malam adalah dua raka'at dua raka'at"*. Di dalam Hadits ini tidak ada penyebutan keharusan batasan dengan jumlah tertentu, dengan demikian tercakup dalam maknanya kebolehan shalat dengan tujuh raka'at, sembilan, sebelas, tiga belas, hingga dua puluh raka'at, hingga empat puluh, dan hingga seratus raka'at, atau lebih banyak lagi dari jumlah tersebut, itu semua perkara yang sejalan dengan makna Hadits di atas. Tentunya Rasulullah tidak harus mengerjakan setiap pekerjaan yang dianjurkan di dalamnya. Al-Albani rusak ini berpendapat bahwa setiap apa yang tidak dikerjakan oleh Rasulullah secara langsung dari kebaikan-kebaikan dalam urusan agama maka otomatis perkara tersebut [menurutnya] sebagai perkara batil dan sesat. Ini jelas merupakan kebodohan al-Albani.

Dalam Al-Qur'an Allah berfirman: *"Wahai sekalian orang-orang beriman, berdzikirlah oleh kalian dengan dzikir yang banyak"* (QS. al-Ahzab: 41), makna ayat ini mengandung [kebolehan] praktik dzikir dengan jumlah sepuluh, seratus, seribu, dua ribu, atau lebih dari itu; walaupun tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa Rasulullah ber-*istighfar* 200 kali misalkan, atau 1000 kali, yang ada dalam riwayat Hadits adalah bahwa Rasulullah ber-*istighfar* dalam sehari semalam hanya 100 kali saja, beliau bersabda[484]:

إنّي لَأسْتَغْفِرُ اللهَ في اليَومِ وَالليلةِ مِائَة مرّة (رواه مسلم)

"Sungguh aku *istghfar* kepada Allah dalam sehari semalam sebanyak 100 kali". Dalam riwayat lain disebutkan bahwa Rasulullah mengucapkan kalimat:

رَبّ اغْفِرْ لِي وَتُبْ عَلَيّ إنّكَ أنْتَ التّوّابُ الرّحِيْم

---

[482] Lihat *al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (1/287), *Fath al-Bari* (2/479)

[483] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Witr,* Bab tentang apa yang datang dalam shalat witr. *Shahih Muslim, Kitab Shalat al-Musafirin Wa Qashriha,* Bab tentang shalat malam dua raka'at dua raka'at

[484] *Shahih Muslim, Kitab adz-Dzikr Wa ad-Du'a,* Bab tentang kesunnahan *Istighfar* dan memperbanyak darinya.

hanya 100 kali saja[485]. Dengan demikian, apakah dari Hadits ini dipahami tidak boleh berdzikir lebih dari jumlah tersebut seperti pemahaman rusak al-Albani?! Bukankan telah sahih riwayat menyebutkan bahwa Abu Hurairah membaca *tasbih* dalam setiap harinya sebanyak 12.000 kali, lalu beliau berkata: "Aku membaca *tasbih* sesuai jumlah dosa-dosaku"?! Itu artinya, di atas paham rusak al-Albani, Abu Hurairah ini telah berbuat maksiat kepada Allah. Lalu, para penduduk Madinah yang shalat di malam Ramadlan dengan jumlah 36 raka'at, mereka semua di atas pendapat sesat al-Albani adalah orang-orang sesat, mereka telah membuat diri mereka lelah dalam perkara yang menurut al-Albani sebagai maksiat kepada Allah?! *Na'udzu billah.* Adapun prihal Hadits tentang Abu Hurairah membaca *tasbih* sebanyak 12.000 kali telah diriwayatkan oleh Ibnu Sa'ad dan dinilai sahih oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[486].

Dan di antara dalil para ahli Hadits, para ahli Fiqh, dan seluruh ulama dalam kebolehan melebihkan raka'at shalat, baik di malam Ramadlan atau lainnya, adalah Hadits yang diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dan lainnya[487], dari jalur Ibnu Abi Dzi'b, dari Yazid ibn Khushaifah, dari as-Sa-ib ibn Yazid, berkata: *"Mereka (umat Islam) shalat di masa [Khalifah] 'Umar ibn al-Khatthab di bulan Ramadlan sebanyak 20 raka'at"*, berkata [perawi]: *"Mereka membaca surat dengan ayat-ayat seratusan[488], dan mereka di masa [Khalifah] 'Utsman dalam shalat mereka bertumpu kepada tongkat-tongkat mereka dari karena panjangnya bacaan surat"[489]*. *Sanad* Hadits ini disahihkan oleh *Huffazh al-Hadits* seperti *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'[490]*, *al-Hafizh* Abu Zur'ah al-'Iraqi putra *al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi dalam kitab *Tharh at-Tastrib[491]*, *al-Hafizh* az-Zaila'i dalam kitab *Nashb ar-Rayah[492]*, dan *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *al-Mashabih[493]*. Dari para

---

[485] *Sunan Abi Dawud, Kitab ash-Shalat,* Bab tentang Istighfar.

[486] Ibnu Hajar, *al-Ishabah Fi Tamyiz ash-Shahabah* (4/209)

[487] *Sunan al-Baihaqi* (2/496), dari jalur 'Ali ibn al-Ja'd (lihat *Musnad Ibnul Ja'ad*, h. 413-414), dari gurunya; Ibnu Abi Dzi'b. Diriwayatkan pula oleh al-Faryabi dalam *Kitab ash-Shiyam* (h. 131)

[488] Az-Zurqani dalam kitab *Syarh al-Muwattha'* (1/239) berkata: "Maksudnya adalah surat-surat yang sesusah tujuh surah yang panjang *(as-Sab'u ath-Thiwal)*, atau surat-surat yang setelah surat al-Kahfi karena surat-surat tersebut tersusun dari seratusan ayat, atau surat-surat yang mengandung kisah-kisah, dan juga ada pendapat lainnya selain itu". [Demikian catatan az-Zurqani].

[489] Dalam kitab *Musnad Ibnul Ja'd* disebutkan bahwa keadaan demikian itu terjadi di masa Khalifah 'Umar.

[490] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (4/32)

[491] Abu Zur'ah al-'Iraqi, *Tharh at-Tastrib Fi Syarh at-Taqrib* (3/97)

[492] Az-Zaila'i, *Nash bar-Rayah Li AHadits al-Hidayah* (2/154)

Muhadditsin yang menilainya sahih adalah at-Tahanawi dalam kitab *I'la' as-Sunan*[494]. *Sanad* para perawi Hadits ini semuanya adalah orang-orang yang *tsiqah* (terpercaya)[495].

Kemudian, riwayat Yazid ibn Khushaifah yang menyebutkan 20 raka'at memiliki *mutabi'* [dari jalur lain yang menguatkannya], yaitu jalur Muhammad ibn Yusuf yang telah diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq dalam kitab *al-Mushannaf*[496], berkata: "Dari Dawud ibn Qais dan lainnya, dari Muhammad ibn Yusuf, dari as-Sa-ib ibn Yazid; Bahwa 'Umar mengumpulkan manusia di malam Ramadlan [dalam shalat berjama'ah] dengan imam [shalat] Ubay ibn Ka'ab, dengan imam Tamim ad-Dari sebanyak 21 raka'at, mereka membaca dengan surat-surat yang seratusan [ayat-ayatnya], lalu mereka pulang saat menjelang fajar". [Demikian riwayat 'Abdur-Razzaq].

Sanad riwayat 'Abdur-Razzaq ini para perawinya adalah orang-orang *tsiqah*[497]; yang hal itu menambah kuat bagi riwayat Yazid ibn Khushaifah sebelumnya. Adapun pendapat al-Albani yang mengatakan riwayat Yazid ibn Khushaifah tersebut sebagai Hadits *syadz* (asing) adalah penilaian yang menyalahi kaedah-kaedah ahli Hadits dan penilaian yang timbul dari hawa nafsunya serta penyimpangan terhadap kandungan Hadits supaya sejalan dengan paham rusaknya. Sungguh, itulah prilaku al-Albani, Hadits yang sejalan dengan pahamnya ia terima, dan yang tidak sejalan dengan pendapatnya ia tolak, sekalipun itu Hadits sahih, dan akan kita bahas lebih detail [prilaku al-Albani ini], *In sya Allah.*

---

[493] As-Suyuthi, *al-Mashabih Fi Shalat at-Tarawih* (1/539), dihimpun dalam kitab *al-Hawi Li al-Fatawi.*

[494] At-Tahanawi, *I'la' as-Sunan* (7/85)

[495] Ibnu Abi Dzi'b adalah Muhammad ibn 'Abdirrahman ibn al-Mughirah ibn al-Harits ibn Abi Dzi'b. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Taqrib* (h. 575) berkata: "Ia adalah seorang yang *tsiqah*, ahli Fiqh, dan seorang yang memiliki keutamaan". Adapun Ibnu Khushaifah adalah Yazid ibn 'Abdillah ibn Khushaifah al-Madani, *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Taqrib* (h. 698) berkata: "Ia seorang yang *tsiqah*". Sementara as-Sa-ib ibn Yazid disebutkan oleh Ibnu Hajar dalam *at-Taqrib* (h. 272) bahwa ia adalah salah seorang sahabat Rasulullah.

[496] *Mushannaf 'Abdir-Razzaq* (4/260-261)

[497] Dawud ibn Qais al-Farra'; 'Abdur-Razzaq mengambil riwayat darinya, *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Taqrib* (h. 240) berkata: "Ia (Dawud) adalah seorang yang *tsiqah* dan utama *(tsiqah fadlil)*". Dan Muhammad ibn Yusuf adalah putra dari 'Abdullah al-Kindi al-Madani. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *at-Taqrib* (h. 599) berkata: "Ia (Muhammad ibn Yusuf) adalah seorang yang *tsiqah* dan *tsabt*". Dan adapun as-Sa-ib maka adalah salah seorang sahabat Rasulullah sebagaimana telah disebutkan di atas.

Kemudian, telah sahih pula Hadits dari jalur lain, yaitu dari jalur Yazid ibn Khushaifah dalam riwayat *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Ma'rifah as-Sunan Wa al-Atsar*[498], berkata: "Telah mengkabarkan kepada kami Abu Thahir al-Faqih, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Abu 'Utsman al-Bashri, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Abu Ahmad Muhammad ibn 'Abdil Wahhab, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Khalid ibn Makhlad, berkata: Telah mengkabarkan kepada kami Muhammad ibn Ja'far, berkata: Telah mengkabarkan kepadaku Yazid ibn Khushaifah, dari as-Sa-ib ibn Yazid, berkata: "Kami shalat di [malam Ramadlan] di masa 'Umar ibn al-Khatthab 20 raka'at dan [ditambah] witir". [Demikian riwayat *al-Hafizh* al-Baihaqi]. *Sanad* riwayat Hadits ini adalah orang-orang *tsiqah*[499]; mereka semua dapat dijadikan *hujjah*. Dan apa yang diperbuat oleh Khalifah 'Umar inilah yang kemudian dijadikan landasan oleh para imam mujtahid yang empat; Abu Hanifah, Malik, asy-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal. Berikut ini adalah teks-teks pendapat dari empat madzhab dimaksud:

❁ *Al-Hafizh* al-Baihaqi asy-Syafi'i dalam kitab *Ma'rifah as-Sunan Wa al-Atsar* berkata[500]: "Asy-Syafi'i berkata: Tidak ada dalam perkara [shalat malam Ramadlan] ini kesempitan dan tidak ada batasan maksimalnya, karena itu adalah shalat *nafilah* (sunnah), jika mereka memanajangkan [durasi] berdiri dan menyedikitkan [jumlah] sujud maka itu adalah baik, dan itu lebih aku senangi, dan jika mereka memperbanyak [jumlah] ruku' dan sujud maka [itupun] baik". Asy-Syafi'i berkata: "Telah mengkabarkan kepada kami Malik, dari Muhammad ibn Yusuf, dari as-Sa-ib ibn Yazid, berkata: 'Umar telah memerintahkan kepada Ubay ibn Ka'ab dan Tamim agar keduanya menjadi imam [shalat] dengan orang banyak dengan sebelas raka'at". Al-Muzani dalam kitab *Mukhtashar* berkata[501]: "Berkata [asy-

---

[498] Al-Baihaqi, *Ma'rifah as-Sunan Wa al-Atsar* (2/305)

[499] Abu Thahir al-Faqih adalah guru dari al-Baihaqi; yaitu Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmisy an-Naisaburi *al-Faqih al-'Allamah*, syekh penduduk Khurrasan, imam para ahli Hadits, *musnid* mereka, dan *mufti* mereka, (Lihat *Siyar A'lam an-Nubala'*, 17/276). Lalu, Abu 'Utsman al-Bashri adalah 'Amr ibn 'Abdillah, seorang imam panutan dan ahli zuhud, beliau dipuji oleh adz-Dzahabi dan al-Hakim, (Lihat *Siyar A'lam an-Nubala'*, 15/364). Kemudian, Khalid ibn Makhlad al-Qathawani adalah salah satu perawi [yang diambil] dalam *al-Kutub as-Sittah*. Kecuali Abu Dawud, yang dikatakan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *at-Taqrib* (h. 229): "Ia adalah seorang yang jujur *(shaduq)*, berfaham syi'ah *(yatasyayya')*, dan memiliki beberapa riwayat menyendiri *(afrad)*. Kemudian, Muhammad ibn Ja'far adalah Ibnu Katsir, *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Taqrib* (h. 550) berkata: "Ia seorang yang *tsiqah*".

[500] Al-Baihaqi, *Ma'rifah as-Sunan Wa al-Atsar* (2/305)

[501] Al-Muzani, *Mukhtashar al-Muzani* (1/107)

Syafi'i]; bahwa *qiyam* Ramadlan jika dikerjakan sendiri maka lebih aku sukai, dan aku telah melihat mereka shalat di Madinah dengan 39 raka'at, dan yang lebih aku senangi adalah 20 raka'at, karena itulah yang diriwayatkan dari 'Umar, demikian pula mereka yang ada di Mekah [shalat dengan 20 raka'at] dan witir dengan tiga raka'at". [Demikian tulisan *al-Hafizh* al-Baihaqi].

❁ Ibnu Qudamah al-Hanbali dalam kitab *al-Mughni* berkata[502]: "Pasal; Dan pendapat yang terpilih menurut Abu 'Abdillah (Ahmad ibn Hanbal) [terkait shalat malam Ramadlan] adalah 20 raka'at, dan inilah pula yang dipilih oleh Sufyan ats-Tsauri, Abu Hanifah dan asy-Syafi'i, sementara Malik berkata; 36 raka'at". [Demikian catatan Ibnu Qudamah].

❁ Dalam kitab *al-Mudawwanah* [karya] *al-Imam* Malik[503], dan dalam kitab *al-'Utbiyyah*[504] [Fiqh madzhab Maliki] disebutkan: "Aku telah mendengar dari Malik, dan ia menyebutkan bahwa Ja'far ibn Sulaiman mengirim utusan kepadanya memintanya agar jumlah raka'at *qiyam* Ramadlan dikurangi, beliau (Malik) berkata: Aku menolaknya dari demikian itu. Kemudian dikatakan kepada Ja'far: Apakah engkau tidak senang dengan itu? Ia menjawab: "Iya", dan [padahal] orang-orang telah melakukan *qiyam* Ramadlan tersebut tersebut, lalu dikatakan kepada Malik: "Berapa raka'at *qiyam* Ramadlan kalian?", beliau menjawab: "39 raka'at dengan witir".

[Kemudian], Muhammad ibn Rusyd al-Maliki al-Jadd [kakek dari Ibnu Rusyd] dalam kitab *syarh*-nya terhadap kitab *al-'Utbiyyah* yang berjudul *al-Bayan Wa at-Tahshil*, berkata[505]: "[Perkataan penyusun]; "Aku telah mendengar dari Malik, dan ia menyebutkan bahwa Ja'far ibn Sulaiman mengirim utusan kepadanya memintanya agar jumlah raka'at *qiyam* Ramadlan dikurangi, beliau (Malik) berkata: Aku menolaknya dari demikian itu. Kemudian dikatakan kepada Ja'far: Apakah engkau tidak senang dengan itu? Ia menjawab: "Iya", dan [padahal] orang-orang telah melakukan *qiyam* Ramadlan tersebut tersebut, lalu dikatakan kepada Malik: "Berapa raka'at *qiyam* Ramadlan kalian?", beliau menjawab: "39 raka'at dengan witir". [Demikian itu] oleh karena *qiyam* Ramadlan adalah perkara yang senangi, dengan dasar sabda Rasulullah:

من قام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه (رواه البخاري)

---

[502] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (1/798-799)

[503] Malik ibn Anas, *al-Mudawwanah* (1/193)

[504] Muhammad al-'Utbi, *al-'Utbiyyah* (dicetak bersama *syarh*-nya; *al-Bayan Wa at-Tahshil*), (2/309)

[505] Muhammad ibn Rusyd, *al-Bayan Wa at-Tahshil* (2/309-310)

"Barangsiapa shalat di malam Ramadlan karena dasar iman dan berharap pahala dari Allah maka diampuni baginya apa yang terdahulu dari dosanya"[506]. Adapun bahwa shalat tersebut dilakukan secara berjama'ah maka itu memilki dasar dalam Sunnah. Dan jumlah tersebut (yaitu 39 raka'at dengan witir) telah berlangsung dari masa [pasca] pertiwa al-Harrah hingga masa Malik, yaitu [awal mulanya] adalah bahwa 'Umar memeritahkan kepada Ubay ibn Ka'ab dan Tamim ad-Dari untuk menjadi imam shalat bagi semua orang dengan 11 raka'at, maka kemudian keduanya memperpanjang [durasi] berdirinya [dengan membaca surat yang panjang] hingga mereka banyak yang bertumpu kepada tongkat-tongkat mereka dari sangat lamanya berdiri, dan mereka baru pulang [selesai *qiyam* Ramadlan] di saat menjelang fajar (subuh), lalu mereka mengadu (mengeluh) kepada 'Umar ibn al-Khatthab [terkait keadaan tersebut], maka 'Umar memerintahkan kepada keduanya untuk menambahkan hitungan raka'at dan mengurangi bacaan surat, dari sini maka mereka shalat sebanyak 23 raka'at. Maka [dari setelah itu] orang yang menjadi imam membaca surat dengan bacaan surat al-Baqarah dalam 8 raka'at [pertama], lalu setelah itu pada 12 raka'at berikutnya lebih diringankan, praktik ini terus berlangsung [dari masa 'Umar] hingga datang peristiwa al-Harrah. Kemudian [pada masa berikutnya] orang-orang banyak yang mengadu (mengeluh) dengan [beratnya] praktik demikian itu, maka kemudian dikurangilah durasi berdirinya dan ditambahkan jumlah raka'atnya menjadi 39 raka'at dengan witir, dan praktik ini terus berlangsung dari setelah peristiwa al-Harrah. Dan Khalifah 'Umar ibn 'Abdil 'Aziz memerintahkan untuk dikerjakan *qiyam* Ramadlan tersebut dengan jumlah itu [yaitu; 39 raka'at dengan witir], dan agar mereka membaca dalam setiap raka'at sebanyak 10 ayat saja. [Karena itulah] dari [sebab] ini maka Malik tidak suka jika jumlah tersebut dikurangi [seperti permintaan Ja'far ibn Sulaiman], oleh karena tidak selayaknya menyarankan kepada manusia untuk mengurangi kebaikan bagi mereka, sebaliknya yang seharusnya disarankan adalah dengan menambahkan jumlah tersebut dan mengajak mereka di atas perkara tersebut jika hal itu dimungkinkan, dan [pada faktanya] orang-orang mampu melaksanakannya dengan jumlah raka'at tersebut dan mereka semangat untuk itu. Dan hanya Allah yang maha memberi taufik". [Demikian catatan Ibnu Rusyd al-Jadd].

[Kemudian] az-Zurqani dalam kitab *Syarh al-Muwattha'* berkata[507]: "Ibnu Habib menyebutkan bahwa permulaan [*qiyam* Ramadlan] adalah 11

---

[506] *Shahih al-Bukhari, Kitab al-Iman,* Bab tentang bahwa kesunnahan *qiyam* Ramadlan adalah dari iman (nomor 37)

[507] *Syarh az-Zurqani 'Ala Muwattha' Malik* (1/239)

raka'at, mereka memanjangkan bacaan di dalamnya, hal itu sangat memberatkan bagi mereka, lalu dikurangilah durasi berdiri dengan ditambahkan jumlah raka'at menjadi 20 raka'at selain shalat *syafa'* dan witir dengan bacaan yang sedang, kemudian [dirubah lagi] dengan diringankan bacaannya dan ditambahkan jumlah raka'at menjadi 36 raka'at selain shalat *syafa'* dan witir, dan kemudian terus berlangsung di atas praktik demikian itu. Dan telah meriwayatkan Muhammad ibn Nashr, dari Dawud ibn Qais, berkata: "Aku telah mendapati sekelompok orang di masa kepemimpinan Abban ibn 'Utsman dan 'Umar ibn 'Abdil 'Aziz, artinya di Madinah, mereka semua shalat [*qiyam* Ramadlan] dengan 36 raka'at ditambah witir 3 raka'at. Malik berkata: "Itu adalah praktik yang sudah lama kita kerjakan". [Demikian catatan dalam kitab *Syarh al-Muwattha'*].

❁ Adapun madzhab *al-Imam* Abu Hanifah maka juga menetapkan 20 raka'at sebagaimana dituangkan dalam kitab *al-Mabsuth* karya as-Sarakhsi, berkata: "Jumlah raka'at [qiyam Ramadlan] adalah dua puluh raka'at, selain shalat witir". [Demikian dalam kitab *al-Mabsuth*].

Setelah penjelasan ini, bagi seorang yang lapang dada (moderat) tidak ada masalah kecuali ia menerima bahwa [kemudian] ketetapan shalat tarawih itu adalah 20 raka'at, yang di mana hal tersebut telah berlangsung dari semenjak masa Khalifah 'Umar ibn al-Khatthab hingga masa kita sekarang ini. Pendapat ini berbeda dengan pemahaman rusak al-Albani yang notabene tidak paham Fiqh, tidak paham Ushul Fiqh, dan bahkan tidak paham Hadits seperti pemahaman para ahlinya; yang karena itulah maka ia telah menyimpang dan berlaku ekstrim dalam berbagai ajarannya dari barisan umat Islam, di mana terkait shalat tarawih telah turun-temurun antar generasi dan zaman, di wilayah timur dan di barat, di atas 20 raka'at. Itulah prilaku ekstrim al-Albani, kadang [dalam prilaku ekstrimnya tersebut] ia menolak Hadits-Hadits sahih, kadang membuat kedustaan atas nama para imam terkemuka, kadang ia ber-*hujjah* dengan riwayat *dla'if,* dan kadang [lebih parah lagi] menghukumi sesat terhadap orang-orang Islam hingga [seakan baginya] hanya dirinya sendiri yang benar. Di bawah ini akan kita jelaskan panjang lebar prilaku rusak al-Albani tersebut, *In sya Allah*.

Al-Albani, dalam penolakannya terhadap riwayat Yazid ibn Khushaifah tersebut di atas mengambil argumen [dalil] dengan beberapa perkara berikut;

[Pertama]; Al-Albani[508] mengutip riwayat *al-Imam* Malik, dari gurunya; yaitu Muhammad ibn Yusuf, dari as-Sa-ib ibn Yazid, bahwa ia berkata[509]: *"'Umar ibn al-Khatthab telah memerintahkan Ubay ibn Ka'ab dan Tamim ad-Dari untuk menjadi imam shalat orang-orang dengan jumlah 11 raka'at"*, kemudian al-Albani berkata [510]:

لا يجوز أن تعارض هذه الرواية الصحيحة بما رواه عبد الرزاق من وجه ءاخر عن محمد بن يوسف بلفظ "إحدى وعشرين" لظهور خطأ هذا اللفظ من وجهين، الأول؛ مخالفته لرواية الثقة المتقدمة بلفظ "إحدى عشرة"، الثاني؛ أن عبد الرزاق قد تفرد بروايته على هذا اللفظ، فإن سلم ممن بينه وبين محمد بن يوسف فالعلة منه أعني عبد الرزاق، لأنه زإن كان ثقة حافظا ومصنفا مشهورا فقد كان عمي في ءاخر عمره فتغير. اهـ

"Riwayat sahih ini tidak boleh bertentangan dengan riwayat 'Abdur-Razzaq [yang berasal] dari jalur lain; yaitu dari Muhammad ibn Yusuf, yang dengan redaksi; "21 raka'at", karena riwayat yang kedua ini nyata kesalahannya, yaitu dengan memandang kepada dua segi. *Pertama;* Riwayat kedua ini (riwayat 'Abdur-Razzaq) telah menyalahi riwayat yang *tsiqah*, yaitu riwayat dengan redaksi; "11 raka'at". *Kedua;* Bahwa 'Abdur-Razzaq seorang diri saja *(tafarrud)* yang meriwayatkan Hadits itu dengan redaksi tersebut. Kemudian kalaupun seandainya diterima keadaan para perawi yang antara 'Abdur-Razzaq dan Muhammad ibn Yusuf; maka sesungguhnya cacatnya [Hadits ini] adalah berasal dari 'Abdur-Razzaq sendiri, oleh karena walaupun beliau seorang yang *tsiqah, Hafizh Hadits*, seorang penyusun yang popular namun di akhir umurnya ia telah menjadi buta matanya sehingga ia berubah". [Demikian tulisan rusak al-Albani].

Kemudian al-Albani berkata:

وقال ابن الصلاح؛ والحكم فيهم (يعني المختلطين) أنه يقبل حديث من أخذ عنهم قبل الاختلاط ولا يقبل حديث من أخذ عنهم بعد الاختلاط أو أشكل أمره فلم يدر هل أخذ عنه قبل الاختلاط أو بعده، قلت؛ وهذا الأثر من القسم الثالث أي لا يدري حدث به قبل الاختلاط أو بعده فلا يقبل، وهذا لو سلم من الشذوذ والمخالفة فكيف يقبل معها؟. اهـ

"Ibnus-Shalah berkata: Hukum tentang seorang yang *mukhtalith* (mengalami kerancuan dan telah berubah) adalah bahwa Hadits yang diambil dari seorang *mukhtalith* dapat diterima apabila Hadits tersebut diambil darinya sebelum ia menjadi *mukhtalith*, adapun Hadits yang diambil darinya setelah ia menjadi *mukhtalith* maka ia tidak dapat diterima, demikian juga tidak

[508] Lihat karya al-Albani berjudul *Shalat at-Tarawih* (h. 45)

[509] Malik ibn Anas, *al-Muwattha',* Bab tentang apa yang datang dalam qiyam Ramadlan (h. 106)

[510] Lihat karya al-Albani berjudul *Shalat at-Tarawih* (h. 48-49)

diterima Hadits yang bermasalah apakah diambilnya dari seorang *mukhtalith* setelah ia menjadi *mukhtalith* atau sebelum ia menjadi *mukhtalith*. Aku [al-Albani] berkata: "[Keadaan] *Atsar* di atas [tentang *qiyam* Ramadlan sebanyak 21 raka'at riwayat 'Abdur-Razzaq] adalah masuk kategori ke tiga, yaitu bahwa *Atsar* tersebut tidak diketahui keadaannya ketika diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq apakah sebelum ia menjadi seorang *mukhtalith* atau sesudah ia menjadi *mukhtalith*? Dengan demikian maka *Atsar* ini tidak dapat diterima, dan hal itupun apabila *Atsar* tersebut selamat dari kemungkinan adanya *syudzudz* (keasingan) dan *mukhalafah* (menyalahi riwayat lain); maka tentu lebih parah lagi jika dibarengi adanya perkara tersebut". [Demikian tulisan batil al-Albani].

Jawab:

● *Satu;* Penolakan al-Albani terhadap riwayat Muhammad ibn Yusuf yang menyebutkan "21 raka'at" karena menurutnya menyalahi riwayat yang menyebutkan "11 raka'at" adalah pendapat batil. [Pemahaman al-Albani] ini menyalahi metode para ahli Hadits; di mana apabila ada dua riwayat yang [zahirnya] seakan bertentangan dan dimungkinkan untuk disinkronkan (diselaraskan/*al-jam'u wa at-taufiq*) maka keduanya harus diselaraskan. Hadits semacam ini disebut dengan *Mukhtalaf al-Hadits*. *Al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *at-Taqrib* berkata[511]: "Apabila ada dua Hadits yang secara zahir maknanya bertentangan maka pemahaman keduanya mestilah diselaraskan, atau [bila tidak dapat diselaraskan] maka dengan dikuatkan *(tarjih)* salah satu riwayat tersebut atas lainnya, namun [praktik] sempurna itu hanya saja dapat dilakukan oleh para imam yang [keahliannya] terhimpun antara [bidang] Fiqh, Hadits, Ushul Fiqh, dan sangat mendalam pada bidang *al-Ma'ani* (bidang Balaghah)".

Kemudian *al-Hafizh* an-Nawawi berkata[512]: "Hadits *mukhtalaf* itu ada dua macam, [model] pertama; yang dimungkinkan untuk diselaraskan antara keduanya *(al-jam'u)*, dan bila demikian maka metode ini wajib diberlakukan, sehingga kedua Hadits tersebut sama-sama diamalkan, [model] kedua; yang sama sekali tidak mungkin diselaraskan, maka [pada model ini] apabila telah kita ketahui salah satunya sebagai *nasikh* dan lainnya sebagai *mansukh* maka riwayat yang sebagai *nasikh* kita dahulukan [untuk diamalkan], dan jika tidak diketahui adanya *nasikh* dan *mansukh* padanya maka diberlakukan metode *tarjih*, [yaitu salah satunya dikuatkan atas lainnya], seperti dengan cara dilihat kepada sifat-sifat para perawi yang meriwayatkan Hadits tersebut dan

---

[511] An-Nawawi, *at-Taqrib* [bersama syarh-nya *Tadrib ar-Rawi*], (h. 365)

[512] An-Nawawi, *at-Taqrib* (h. 366)

jumlah para perawi itu sendiri; yang prihal [bahasan ini] memiliki 50 segi [penilaian]". [Demikian tulisan *al-Hafizh* an-Nawawi].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Syarh an-Nukhbah* berkata[513]: "Kemudian Hadits yang diterima *(al-maqbul)* juga terbagi kepada dua bagian; yang diamalkan dan yang tidak diamalkan. Oleh karena jika sebuah Hadits selamat dari *mu'aradlah*; artinya tidak ada Hadits lain yang bertentangan dengannya maka ia itu disebut [Hadits] *muhkam*, contohnya sangat banyak. Dan jika memiliki *mu'aradlah* maka tidak lepas dari dua kemungkinan, [satu] bisa jadi *mu'aridl*-nya (yang menentangnya) itu diterima sebagaimana yang ditentangnya juga diterima, atau [kedua;] bisa jadi *mu'aridl*-nya itu tidak dapat diterima (tertolak). [Pada bentuk] yang kedua ini maka hal itu tidak memberikan pengaruh apapun, karena Hadits yang kuat tidak berpengaruh apapun terhadapnya jika ia menyalahi yang Hadits *dla'if*. Dan jika adanya *mu'aradlah* tersebut [dua Hadits yang] setingkat maka tidak lepas dari dua kemungkinan, [satu] bisa jadi kandungan *(madlul)* keduanya dapat diselaraskan *(al-jam'u)* dengan tanpa pemaknaan yang dipaksakan (dibuat-buat), atau [kedua;] bisa jadi keduanya tidak dapat diselaraskan. Jika dimungkinkan untuk dapat diselaraskan *(al-jam'u)* maka teks model inilah yang disebut dengan *Mukhtalif al-Hadits*. Dan jika tidak dapat diselaraskan *(al-jam'u)* maka bisa jadi *tarikh* Hadits tersebut diketahi atau tidak diketahui. Jika *tarikh*-nya diketahui, dan Hadits yang datang bekangan itu benar adanya atau dikuatkan dengan adanya riwayat Hadits lain yang lebih tegas darinya maka yang datang belakangan ini adalah sebagai *nasikh*, dan yang terdahulu darinya adalah *mansukh*". Kemudian *al-Hafizh* Ibnu Hajar juga berkata[514]: "Dengan demikian, Hadits yang zahirnya [seakan] mengandung *ta'arudl* diperlakukan secara tertib demikian ini; [satu] diselaraskan jika mungkin, [dua] dilihat dari segi *nasikh* dan *mansukh*, [tiga] di-*tarjih* bagi salah satunya, dan [tiga] ditunda *(tawaqquf)*, artinya kedua Hadits tersebut sama-sama tidak diamalkan". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Demikian pula seperti itu telah dinyatakan oleh *al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi dalam kitab *Fath al-Mughits*, lalu beliau berkata[515]: "[Praktik] *tarjih* adalah seperti dengan [mengacu keapada] banyaknya jumlah perawi atau dengan [pertimbangan] sifat-sifat para perawi. Ibnus-Shalah menyebutkan segi-segi [acuan] praktik tarjih hingga 50 macam atau lebih dari itu, yang [pendapatnya ini] kemudian diikuti oleh al-Hazimi, sebagaimana ia (al-

---

513 Ibnu Hajar, *Nuz-hah an-Nazhar Fi Taudlih Nukhbah al-Fikar* (h. 67-68)
514 Ibnu Hajar, *Nuz-hah an-Nazhar Fi Taudlih Nukhbah al-Fikar* (h. 79)
515 Zainuddin al-'Iraqi, *Fath al-Mughits Bi Syarh Alfiyah al-Hadits* (h. 337)

Hazimi) tuliskan dalam kitab karyanya; *al-I'tibar,* dalam [pembahasan] *nasikh* dan *mansukh*. Dan kami pandang [selayaknya] untuk kami kutip secara ringkas [adalah sebagai berikut], Pertama; Banyaknya jumlah perawi, Dua; Bahwa salah satu perawi dari dua Hadits yang bertentangan tersebut lebih mendalam dan lebih kuat hafalannya *(atqan wa ahfazh), …*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi].

Para ulama berpendapat bahwa Hadits yang menyebutkan "11 raka'at" dan Hadits yang menyebutkan "20 raka'at" dapat diselaraskan *(al-jam'u)* dalam pemahamannya, oleh karena itu maka tidak ada seorangpun dari *Huffazh al-Hadits* yang menghukumi riwayat "20 raka'at" ini sebagai Hadits yang [dimasuki] *syudzudz* dan *mukhalafah*. *Al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Sunan* berkata[516]: "Dua riwayat ini dapat diselaraskan (dihimpunkan/ *al-jam'u*), yaitu; bahwa mereka pada awal mulanya shalat 11 raka'at, kemudian [berubah] mereka melaksanakannya menjadi 20 raka'at, setelah itu mereka shalat witir 3 raka'at". Pendapat *al-Hafizh* al-Baihaqi ini juga dikutip oleh *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*[517], dan beliau sepakat dengan al-Baihaqi dengan pemahaman *al-Jam'u* tersebut.

Demikian pula metode *al-Jam'u* [terhadap dua Hadits tersebut] telah diberlakukan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*, beliau berkata[518]: "*Takmil* (catatan pelengkap); Dalam riwayat [*qiyam* Ramadlan] ini tidak ada penyebutan jumlah raka'at yang dikerjakan (diimami) oleh Ubay ibn Ka'ab. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat. Dalam kitab *al-Muwattha';* dari Muhammad ibn Yusuf, dari as-Sa-ib, dari Yazid; disebutkan ia itu 11 raka'at. Riwayat ini juga telah disebutkan oleh Sa'id ibn Manshur dari jalur yang lain, ia (Sa'id) menambahkan di dalamnya: "Dan mereka membaca dengan surat-surat yang seratusan ayat, dan mereka bersandar ke tongkat-tongkat dari lamanya berdiri". Juga telah diriwayatkan oleh Muhammad ibn Nashr al-Marwazi dari jalur Muhammad ibn Ishaq, dari Muhammad ibn Yusuf, berkata: "13 raka'at". Dan telah meriwayatkannya pula oleh 'Abdur-Razzaq dari jalur lain dari Muhammad ibn Yusuf, berkata: "21 raka'at". Telah meriwayatkannya pula oleh Malik, dari jalur Yazid ibn Khushaifah, dari as-Sa-ib ibn Yazid, berkata: "20 raka'at", dan ini dimaksudkan selain shalat witir. Dan dari Yazid ibn Ruman, berkata: "Orang-orang shalat [*qiyam* Ramadlan] di zaman 'Umar sebanyak 23 raka'at". Muhammad ibn Nashr, dari jalur 'Atha, bahwa ia berkata: "Aku telah

---

516 Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (2/496)

517 An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (4/33)

518 Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (4/253)

berjumpa dengan mereka shalat di malam Ramadlan 20 raka'at, dan 3 raka'at shalat witir". Cara menyelaraskan (menghimpunkan) riwayat-riwayat ini adalah sangat dimungkinkan, bahwa itu semua dengan keadaan-keadaan yang berbeda-beda, dan kemungkinan [besar] perbedaan tersebut dengan sebab panjang [atau pendeknya] bacaan [surat], ketika bacaan panjang maka raka'atnya disedikitkan, dan ketika bacaan pendek maka raka'atnya ditambahkan, inilah pendapat yang diyakini oleh ad-Dawudi dan lainnya. Jumlah raka'at yang pertama (yaitu 11 raka'at) adalah sesuai dengan apa yang diriwayatkan oleh 'Aisyah yang disebutkan setelah Hadits ini dalam bab yang sama, dan yang kedua dekat darinya. Adapun perbedaan yang lebih dari 20 raka'at maka itu adalah terkait dengan shalat witir, memberikan pemahaman bahwa shalat witir kadang dilakukan 1 raka'at, dan kadang 3 raka'at. Telah meriwayatkan Muhammad ibn Nashr dari jalur Dawud ibn Qais, berkata: "Aku telah berjumpa dengan orang-orang di masa kekuasaan Abban ibn 'Utsman dan 'Umar ibn 'Abdil 'Aziz, yaitu di Madinah, mereka shalat dengan 36 raka'at, dan witir dengan 3 raka'at, dan Malik berkata: "Itu adalah praktik yang sudah lama kita kerjakan". Dari az-Za'farani, dari asy-Syafi'i, bahwa ia berkata: "Aku melihat orang-orang shalat di Madinah sebanyak 39 raka'at, dan di Mekah 23 raka'at, dan tidak ada suatu kesempitan apapun dalam demikian itu [artinya; boleh]", juga diriwayatkan darinya (asy-Syafi'i) bahwa ia berkata: "Jika mereka lama [durasi] berdirinya dan sedikit dalam sujud (jumlah rak'atnya) maka itu adalah baik, dan jika mereka memperbanyak sujud (jumlah raka'at) dan meringankan durasi berdirinya maka itupun juga baik, dan yang pertama lebih aku sukai". At-Tirmidzi berkata: "Terbanyak jumlah raka'at yang diriwayatkan di dalamnya (terkait *qiyam* Ramadlan) adalah 41 raka'at", maksudnya dengan shalat witirnya, demikian dinyatakan olehnya (at-Tirmidzi). Ibnu 'Abdil Barr telah menukil dari al-Aswad ibn Yazid, bahwa ia berkata: "Dikerjakan dengan 40 raka'at, dan witir dengan 7 raka'at", pendapat lain mengatakan: "38 raka'at", seperti yang telah disebutkan oleh Muhammad ibn Nashr, dari Ibnu Aiman, dari Malik, ini juga dipahami dengan adanya tambahan atas jumlah tersebut 3 raka'at witir, hanya saja dalam riwayat ini telah ditegaskan bahwa witirnya 1 raka'at, sehingga jumlah seluruhnya 40 raka'at kurang satu. Lalu Malik berkata: "Ini adalah praktik yang telah dikerjakan semenjak lebih dari 100 tahun yang lampau". Juga [diriwayatkan] dari Malik, berkata: "46 raka'at, ditambah 3 raka'at witir", dan inilah pendapat yang masyhur (popular) darinya. Riwayat ini juga telah disebutkan oleh Ibnu Wahb, dari al-'Umari, dari Nafi', bahwa ia berkata: "Aku tidak berjumpa dengan siapapun kecuali mereka shalat sebanyak 39 raka'at ditambah dengan witir 3 raka'at". Dan

dari Zurarah ibn Abi Aufa, bahwa ia shalat bersama orang-orang di Basrah sebanyak 34 raka'at dan ditambah dengan shalat witir. Dan dari Sa'ad ibn Jubair; "24 raka'at", pandapat lain; "16 raka'at" selain shalat witir". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari*].

Sementara al-Albani, apakah ia mengikuti pendapat para ahli Hadits? Tentu tidak. Al-Albani ngotot dengan pandapat rusaknya, si-keras kepala ini tetap mengatakan dla'if terhadap Hadits yang menyebutkan "20 raka'at" riwayat Muhammad ibn Yusuf, karena Hadits ini tidak sejalan dengan hawa nafsunya. Kemudian, Muhammad ibn Yusuf sendiri sekali waktu meriwayatkan "11 raka'at"; yaitu dalam riwayat *al-Muwattha'*, dan sekali waktu meriwayatkan ia meriwayatkan "21 raka'at"; yaitu dalam riwayat dari 'Abdur-Razzaq, dan seluruh perawi riwayat 'Abdur-Razzaq ini adalah orang-orang *tsiqah* seperti yang telah kita jelaskan di atas. Lalu [anehnya], al-Albani menolak riwayat yang kedua, yaitu "21 raka'at", karena menurutnya menyalahi riwayat *tsiqah* yang pertama (yaitu 11 raka'at). Aneh, sungguh aneh, riwayat *tsiqah* yang mana yang dia maksud?! Padahal kedua Hadits tersebut diriwayatkan oleh orang yang sama, yaitu Muhammad ibn Yusuf!!.

Jika ada orang yang berkata: "Engkau telah memberlakukan metode al-jam'u terhadap dua riwayat tersebut, namun riwayat yang kuat adalah yang menyebutkan 11 raka'at". Jawab: "Para ulama berkata: Metode tarjih itu tidak boleh diberlakukan kecuali apabila dua Hadits [yang dianggap bertentangan itu] tidak dapat diselaraskan [dengan metode al-jam'u], sebagaimana telah dijelaskan oleh para ulama ahli Hadits terkait metode tersebut". Juga [kita] katakan: "Sesungguhnya riwayat-riwayat yang dikuatkan oleh para ahli Hadits dalam kitab-kitab mereka adalah riwayat yang menyebutkan 20 raka'at, karena riwayat ini lebih kuat [dibanding yang menyebutkan 11 raka'at], perawinya; Muhammad ibn Yusuf adalah seorang yang *tsiqah tsabt*[519], lalu ia juga memiliki *mutaba'ah* [yang menguatkannya], yaitu dari [riwayat] Yazid ibn Khushaifah yang dia itu juga seorang yang *tsiqah*[520]. Riwayat yang menyebutkan 20 raka'at ini semakin kuat dengan bahwa orang-orang Islam dari masa ke masa, dari semenjak Khalifah 'Umar ibn al-Khatthab, mereka semua shalat tarawih sebanyak 20 raka'at, dan bahkan di antara mereka ada yang shalat (*qiyam* Ramadlan) lebih dari jumlah tersebut; yang padahal di masa mereka ada banyak para ulama terkemuka namun tidak ada satupun dari mereka yang mengingkarinya, sebaliknya para ulama tersebut memfatwakan boleh. Dengan demikian semakin jelas, betapa

---

[519] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 599)

[520] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 698)

al-Albani sangat sangat ekstrim, ia menyempal dan menyalahi ajaran Ahlussunnah Wal Jama'ah.

● *Dua;* al-Albani berkata: "Bahwa 'Abdur-Razzaq seorang diri saja *(tafarrud)* yang meriwayatkan Hadits itu dengan redaksi tersebut".

Kita jawab: "Di atas telah kita jelaskan bahwa riwayat 'Abdur-Razzaq ini (yaitu riwayat 21 raka'at) diselaraskan *(al-jam'u)* dalam pemahamannya dengan Hadits yang diriwayatkan dalam kitab *al-Muwattha'* (riwayat 11 raka'at). Dengan demikian maka tidak ada masalah walau 'Abdur-Razzaq meriwayatkan Hadits 21 raka'at secara *tafarrud* (menyendiri), terlebih lagi 'Abdur-Razzaq adalah seorang ahli Hadits yang sangat popular, *tsiqah,* dan seorang *Hafizh* Hadits. Lebih dari pada itu, sesungguhnya 'Abdur-Razzaq tidak menyendiri dengan Hadits riwayat "21 raka'at tersebut, tetapi Hadits itu juga telah diriwayatkan oleh 'Ali ibn al-Ja'd; yang dari jalurnya telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dan al-Firyabi sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu dari jalur Yazid ibn Khushaifah. Maka sebenarnya, pernyataan al-Albani di atas; mengatakan 'Abdur-Razzaq tafarrud dengan riwayat 21 raka'at adalah bohong belaka dan tipuan *(tadlis)* untuk mengelabui para pembaca agar dia dapat menolak riwayat 21 raka'at dengan tanpa dasar sedikitpun.

● *Tiga;* Al-Albani berkata[521]: "[Pendapat itupun] adalah jika diterima (dibenarkan) para perawi antara dia ('Abdur-Razzaq) dan Muhammad ibn Yusuf". Perkataan al-Albani ini menunjukan bahwa ia tidak mengetahui secara pasti riwayat 'Abdur-Razzaq dalam kitab *Mushannaf*-nya (artinya; al-Albani tidak mengetahui keadaan para perawinya terkait riwayat 21 raka'at). Maka sangat aneh dan absurd, bagaimana seorang al-Albani mempermasalahkan sebuah riwayat yang telah nyata sahihnya sementara ia sendiri tidak mengetahui riwayat tersebut?! [Ini adalah kebodohan di atas kebodohan]. Bukankah al-Albani ini mengaku telah mengumpulkan dan meneliti riwayat-riwayat tersebut, lalu dengan kepalsuannya [seperti yang ia tuliskan dalam bukunya] ia berkata[522]: *"Aku tidak pernah mengetahui siapapun dari orang-orang yang sebelumku menghimpunkan semua riwayat-riwayat itu"?!*

● *Empat:* al-Albani berkata: "Kemudian kalaupun seandainya diterima keadaan para perawi yang antara 'Abdur-Razzaq dan Muhammad ibn Yusuf; maka sesungguhnya cacatnya [Hadits ini] adalah berasal dari 'Abdur-Razzaq

---

[521] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 48)
[522] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 47)

sendiri,… [dan seterusnya]”. Aku (penyusun buku ini) katakan: “Sesungguhnya cacian [dan penghinaan] al-Albani terhadap riwayat-riwayat ‘Abdur-Razzaq; -yang notabene seorang imam agung dan ahli Hadits terkemuka-, dengan tuduhan karena di masa tuanya telah menjadi buta, dan dengan alasan untuk membela Hadits-Hadits Nabi [seperti pengakuan al-Albani sendiri]; adalah menunjukan [dengan sangat jelas] bahwa al-Albani telah menyimpang dari para pemuka ahli Hadits, [merendahkan mereka dengan menempatkan mereka bukan pada tempatnya], sekaligus menunjukan bahwa al-Albani ini kesenangannya adalah berlaku ekstrim dan menyempal tidak mau menerima ajaran yang telah turun-temurun di kalangan umat Islam yang telah diambil oleh orang-orang Khalaf dari kaum Salaf di berbagai wilayah umat Islam; di mana mereka semua bersandar kepada apa yang telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* ‘Abdur-Razzaq dalam kitabnya *al-Mushannaf*. Maka, celaan al-Albani kepada *al-Hafizh* ‘Abdur-Razzaq dan penolakannya terhadap apa yang diriwayatkan olehnya dalam kitab *al-Mushannaf* dengan dalih bahwa beliau telah menjadi buta dan berpengaruh terhadap dirinya [dalam periwayatan Hadits] adalah sama saja dengan mencela terhadap karya agung, kitab popular yang telah turun-temurun dijadikan sandaran oleh umat Islam, kitab yang terhimpun di dalamnya ribuan Hadits-Hadits Nabi dan berbagai *Atsar* dari para Sahabat, Tabi’in, dan lainnya. Itulah bentuk panatisme bodoh dan hawa nafsu al-Albani; senang mengingkari [mencela] para ulama yang tidak sejalan dengannya, senang mengemukakan paham-paham ekstrim dan menyalahi petunjuk-petunjuk Rasulullah sesuai apa yang telah disepakati oleh para ulama. Itulah dasar pokok dan latar belakang mengapa al-Albani menolak riwayat ‘Abdur-Razzaq yang menyebutkan 21 raka’at dalam kitab *Mushannaf*-nya, lalu ia membuat khayalan mengatakan haram melebihkan shalat *qiyam* Ramadlan di atas 11 raka’at. Dan penyebab utama kebodohan al-Albani ini adalah kebodohannya terhadap bidang Hadits [dan ilmu-ilmunya]; walapun dia sendiri mengaku telah puluhan tahun bergelut dengannya. Sesungguhnya, al-Atsram telah meriwayatkan dari *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal, bahwa ia berkata: “Orang yang telah mendengar (meriwayatkan Hadits) darinya (*al-Hafizh* ‘Abdur-Razzaq) setelah beliau menjadi buta [pada penglihatannya] maka ia itu *laisa bi syai’* (artinya; tidak ada masalah, masih tetap bisa diterima), dan apa yang ada [diriwayatkan] dalam kitab-kitabnya maka ia itu sahih, dan apa yang tidak ada dalam kitab-kitabnya maka itu dituntun *(yulaqqan)*, maka [setelah itu] dapat diambil”. [Demikian perkataan Ahmad], sebagaimana telah disebutkan oleh *al-Hafizh*

Ibnu Hajar dalam kitab *Hady as-Sari*[523], dan riwayat 'Abdur-Razzaq dalam *Mushannaf*-nya adalah *hujjah*, tidak ada cela di dalamnya. Dengan demikian, nyata bahwa al-Albani adalah seorang yang teledor, pendek pemahaman, sedikit bekal dan tidak memiliki ketelitian, serta kosong dari ilmu Hadits, baik *dirayah* maupun *riwayah*.

[Kedua]; Setelah al-Albani mengutip riwayat Ibnu Khushaifah, ia berkata[524]:

وظاهر إسناده الصحة ولهذا صححه بعضهم، ولكن له علة بل علل تمنع القول بصحته وتجعله ضعيفا منكرا، وبيان ذلك من وجوه: الأول: أن ابن خصيفة هذا وإن كان ثقة فقد قال فيه الإمام أحمد في رواية عنه "منكر الحديث"، ولهذا أورده الذهبي في الميزان، ففي قول أحمد هذا إشارة إلى أن ابن خصيفة قد ينفرد بما لم يروه الثقات، فمثله يرد حديثه إذا خالف من هو أحفظ منه يكون شاذا، الثاني: أن ابن خصيفة اضطرب في روايته العدد، فقال إسماعيل بن أمية أن محمد بن يوسف أخبره عن السائب بن يزيد أنه قال؛ فذكر مثل رواية مالك عن ابن يوسف (أي أمر عمر بن الخطاب أبي بن كعب وتميما الداري أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة) قلت: ثم قال ابن أمية: قلت: أو واحد وعشرين؟ قال: (يعني محمد بن يوسف): لقد سمع ذلك من السائب بن يزيد - ابن خصيفة؟ فسألت (السائل هو إسماعيل بن أمية) يزيد بن خصيفة؟ فقال: حسبت أن السائب قال: أحد وعشرين، قلت: وسنده صحيح، فقوله في هذه الرواية "أحد وعشرين" على خلاف الرواية السابقة؛ "عشرين"، وقوله "حسبت" أي ظننت؛ دليل على اضطراب ابن خصيفة في رواية هذا العدد، وإنه كان يرويه على الظن لا على القطع، لأنه لم يكن قد حفظه جيدا، فهذا وحده كاف لإسقاط الاحتجاج بهذا العدد، فكيف إذا اقترن به مخالفته لمن هو أحفظ منه، الثالث: أن محمد بن يوسف هو ابن أخت السائب بن يزيد فهو لقرابته للسائب أعرف بروايته من غيره وأحفظ، فما رواه من العدد أولى مما رواه مخالفه ابن خصيفة، ويؤيده أنه موافق لما روته عائشة في حديثها المتقدم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يزيد على إحدى عشرة ركعة، وحمل فعل عمر رضي الله عنه على موافقة سنته صلى الله عليه وسلم خير وأولى من حمله على مخالفتها. اهـ

"Zahir *sanad*-nya adalah sahih, karena itu sebagian mereka [ulama Hadits] telah menilainya sebagai Hadits sahih, tetapi [sebenarnya] ia itu memiliki satu cacat *('illat)*, bahkan banyak cacat *('ilal)* yang mencegah dari kesahihannya dan menjadikannya sebagai Hadits *dla'if munkar*. Penjelasannya adalah dengan melihat kepada beberapa segi berikut: **[Pertama];** Bahwa Ibnu Khushaifah ini sekalipun seorang yang *tsiqah* tetapi telah dinyatakan dalam salah satu riwayat dari *al-Imam* Ahmad; "Ia (Ibnu Khushaifah) seorang yang *Munkar al-Hadits*", dan dengan inilah yang telah didatangkan oleh adz-Dzahabi dalam kitab *al-Mizan*[525]. Maka dalam

---

[523] Ibnu Hajar, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari* (h. 419)

[524] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 49-50)

[525] Di catatan kaki dalam kitabnya ini al-Albani menuliskan: "Dan sudah maklum, bahwa adz-Dzahabi ketika menyebutkan seseorang kecuali orang tersebut adalah di antara para perawi yang dipermasalahkan". Lihat kitab karya al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 50)

perkataan Ahmad ini terdapat isyarat bahwa Ibnu Khusaifah ini kadang meriwayatkan secara menyendiri *(tafarrud)* dalam Hadits yang tidak diriwayatkan oleh orang-orang *tsiqah*. Dan orang *[tafarrud]* seperti ini maka Haditsnya tertolak jika ia menyalahi orang yang lebih kuat hafalannya *(ahfazh)* dibanding dirinya, dan [riwayat] orang semacam ini maka dihukumi sebagai *syadz* (asing). **[Kedua];** Bahwa Ibnu Khushaifah dalam riwayatnya tersebut terdapat *idlthirab* (tumpang-tindih) dalam jumlah raka'at, Isma'il ibn Umayyah berkata: "Bahwa Muhammad ibn Yusuf telah mengkabarkan kepadanya (kepada Isma'il), dari as-Sa-ib ibn Yazid, bahwa ia (as-Sa-ib) berkata: *"'Umar telah memerintahakan kepada Ubay ibn Ka'ab dan Tamim ad-Dari untuk menjadi imam bagi orang-orang dengan 11 raka'at"*, Isma'il berkata: "Aku berkata: *"Bukan 21 raka'at?"*, Muhammad ibn Yusuf berkata: *"Sungguh, [riwayat] demikian itu (21 raka'at) telah didengar dari as-Sa-ib ibn Yazid oleh Ibnu Khushaifah"*, maka aku (Isma'il) berkata: *"Yazid ibn Khushaifah?"*, ia (Muhammad ibn Yusuf) menjawab: *"Aku kira (hasibtu) as-Sa-ib berkata 21 raka'at"*. Aku (al-Albani) berkata: "*Sanad* Hadits ini sahih", perkataannya; "21 raka'at" menyalahi riwayat terdahulu yang menyebutkan "20 raka'at", lalu perkataannya; *"*Aku kira *(hasibtu)"* artinya; "Aku menyangka *(zhanantu)*" menunjukan adanya kerancuan dari Ibnu Khushaifah terkait riwayat 21 raka'at ini; di mana ia meriwayatkan dengan prasangka, bukan dengan pasti *(al-qath'u)*, itu artinya ia (Ibnu Khushaifah) tidak hafal dengan baik. Satu cacat ini saja sudah cukup untuk menghukumi bahwa riwayat 21 raka'at ini tidak boleh dijadikan *hujjah* (dalil), apa lagi jika ditambah dengan bahwa riwayat tersebut menyalahi riwayat orang yang lebih hafal darinya. **[Ketiga];** Muhammad ibn Yusuf adalah anak saudara perempuan as-Sa-ib ibn Yazid (keponakan as-Sa-ib), maka dengan kedekataan kekeluargaan ini Muhammad ibn Yusuf lebih mengetahui dan lebih hafal terhadap riwayat as-Sa-ib, dengan demikian maka apa yang diriwayatkan olehnya [yaitu 11 raka'at] itu lebih utama dibanding apa yang diriwayatkan penentangnya; yaitu Ibnu Khushaifah [yaitu 21 raka'at], selain itu riwayat [11 raka'at] ini dikuatkan dengan apa yang diriwayatkan oleh 'Aisyah dalam Hadits yang telah kita sebutkan di atas; yaitu bahwa Rasulullah tidak pernah menambahkan [pada shalat malamnya] di atas 11 raka'at, dan membawakan (memahami) apa yang diperbuat oleh 'Umar sebagai perkara yang sejalan dengan ajaran Rasulullah itu lebih utama [dan lebih baik] dari pada memahami sebagai perkara yang menyalahinya". [Demikian catatan rusak al-Albani].

Jawab:

● *[Satu];* al-Albani hendak membuat kerancuan terhadap pembaca dengan mengutip perkataan *al-Imam* Ahmad tentang Yazid ibn Khushaifah; *"Munkar al-Hadits"* bahwa ia (Yazid) menurut Ahmad adalah seorang yang *dla'if*. Padahal, sesungguhnya tidak demikian, *al-Imam* Ahmad menilai Yazid ibn Khushaifah sebagai seorang yang *tsiqah* sebagaimana disebutkan demikian dalam kitab *Tahdzib al-Kamal*[526]. Adapun perkataan Ahmad [tentang Yazid]; *"Munkar al-Hadits"* bukan berarti Ahmad menilai lemah *(dla'if)* terhadap Yazid, tetapi itu adalah istilah dari *al-Imam* Ahmad dalam penilaian beliau terhadap sebagaian para perawi karena *tafarrud* dalam sebagian apa yang mereka riwayatkan; sebagaimana penjelasan ini disebutkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Hasy as-Sari*. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata: "Ibnu Ma'in berkata: Ia (Yazid ibn Khushaifah) adalah seorang yang *tsiqah* dan *hujjah*, beliau dinilai *tsiqah* oleh Ahmad dalam riwayat al-Atsram, demikian pula dinilai *tsiqah* oleh Abu Hatim, an-Nasa-i, dan Ibnu Sa'ad. Kemudian, [selain itu] Abu 'Ubaid al-Ajuri telah meriwayatkan dari Abu Dawud, dari Ahmad, bahwa ia (Ahmad) berkata: "Ia (Yazid ibn Khushaifah) seorang yang *Munkar al-Hadits*", aku (Abu Dawud) berkata: "Kalimat ini diungkapkan oleh Ahmad terhadap orang yang menyendiri *(yaghrib/yatafarrad)* dengan riwayat Hadits dari teman-temannya; di mana prihal *tafarrud*-nya itu diketahui dengan penelitian terhadap keadaannya. Dan sungguh, Ibnu Khushaifah ini telah dijadikan *hujjah* oleh Malik, dan para imam Hadits seluruhnya". [Demikian catatan Ibnu Hajar].

Dengan demikian, maka dapat diketahui bahwa *tafarrud* Yazid ibn Khushaifah tidak merusak periwayatannya, karena beliau adalah seorang yang *tsiqah* dan *hujjah*. Adapun kutipan al-Albani dari perkataan *al-Imam* Ahmad tentang Ibnu Khushaifah; *"Munkar al-Hadits"* [dengan pemahamannya yang menyimpang] menunjukan bahwa al-Albani tidak mengetahui istilah-istilah yang dipakai oleh imam agung ini. Dan, sebenarnya sangat banyak kesalahan al-Albani yang sangat fatal dan sangat buruk dari sebab kebodohannya dan keras kepalanya tidak mau menerima kebenaran. Kemudian, [selain itu] riwayat 20 raka'at tersebut tidak hanya diriwayatkan oleh Yazid Ibn Khushaifah sendiri saja *(tafarrud)*, tetapi juga telah diriwayatkan oleh seorang *tsiqah* dan *tsabt* lainnya, yaitu Muhammad ibn Yusuf. Maka [sangat aneh]; bagaimana dikatakan riwayat 20 raka'at itu adalah *tafarrud*-nya Ibnu Khushaifah?! Dengan demikian nyatalah bahwa Ibnu Khushaifah tidak ada kesalahan dalam periwayatannya; seperti yang dituduhkan al-Albani.

---

[526] Al-Mizzi, *Tahdzib al-Kamal Fi Asma' ar-Rijal* (32/173)

● *[Dua];* al-Albani berkata: "Dan dengan inilah yang telah didatangkan oleh adz-Dzahabi dalam kitab *al-Mizan",* lalu di catatan kaki dalam kitabnya al-Albani menuliskan: "Dan sudah maklum, bahwa adz-Dzahabi ketika menyebutkan seseorang kecuali orang tersebut adalah di antara para perawi yang dipermasalahkan".

Jawab: "Ini adalah gaya tipuan model lainnya dari al-Albani. Ia membuat kata-kata yang dengannya ia hendak mengaburkan siapa sesungguhnya Yazid ibn Khushaifah dengan ungkapan yang tidak berdasar sama sekali; yang lalu al-Albani menyandarkan omong kosongnya itu kepada adz-Dzahabi. Padahal sesungguhnya adz-Dzahabi terbebas dari kata-kata buruknya itu. Sungguh, seorang penuntut ilmu pemula saja sudah tahu bahwa seorang perawi dengan hanya sebatas disebutkan namanya oleh adz-Dzahabi bukan berarti bahwa adz-Dzahabi menilai lemah *(dla'if)* perawi tersebut; bukan seperti yang dituduhkan [atau dipahami dengan rusak oleh al-Albani]. Padahal, adz-Dzahabi sendiri telah menyebutkan syarat (catatan penting) demikian itu dalam mukadimah kitabnya; *Mizan al-I'tidal*, beliau berkata[527]: "Dan di dalamnya (kitab *Mizan al-I'tidal*) terdapat [perawi] yang diperbincangkan [di antara para kritikus Hadits] *(tukullima fih)*, -walaupun sesungguhnya ia seorang yang *tsiqah* dan seorang yang agung (terkemuka)-, dengan kata-kata [kritik] yang sangat lembut dan ringan *(Bi adna lin wa bi aqall tajrih)*. Sungguh, kalau bukan karena Ibnu 'Adi atau lainnya dari para penyusun kitab-kitab *al-Jarh* telah menyebutkan kritik *[al-jarh]* terhadap orang *tsiqah* tersebut tentu aku-pun tidak akan mengkritiknya, karena ia adalah seorang yang *tsiqah*. Tapi demikian aku juga tidak ingin menghapus nama seorang-pun [dari para perawi *tsiqah* yang dikritik tersebut]; maka juga aku [mengkritik mereka] dengan kata-kata yang lembut dan ringan seperti ungkapan para kritikus Hadits tersebut dalam kitab-kitab mereka, karena jika aku melewatkan [kritik] terhadap nama [perawi] tersebut maka aku khawatir aku sendiri yang disalahkan [karena bisa dianggap tidak memegang amanah]. Jadi, aku mengungkapkan kritik terhadap perawi *tsiqah* semacam itu bukan karena aku memandang dirinya sebagai seorang yang *dla'if*". [Demikian catatan adz-Dzahabi di mukadimah kitabnya; *Mizan al-I'tidal*]. Kemudian, di akhir kitab tersebut adz-Dzahabi menuliskan[528]: "Telah selesai [penulisan] kitab *[Mizan al-I'tidal]* ini. Dasar [penulisan] kitab ini dan temanya adalah berbicara tentang para perawi yang lemah *(adl-dlu'afa')*, namun demikian, seperti yang telah aku kemukakan terdahulu di mukadimah kitab ini, bahwa

---

[527] Adz-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal* (1/2)
[528] Adz-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal* (4/616)

di dalamnya terdapat orang-orang *tsiqah* yang juga aku sebutkan mereka [dalam kitab ini]; yang tujuan [sesungguhnya] adalah untuk membela mereka, oleh karena walaupun ada kritik terhadap mereka namun itu tidak memberikan pengaruh [terhadap ke-*tsiqah*-an mereka], sehingga tidak menjadikan mereka sebagai perawi yang *dla'if*". [Demikian tulisan adz-Dzahabi]. Dengan demikian, perkataan al-Albani: "Dan dengan inilah yang telah didatangkan oleh adz-Dzahabi dalam kitab *al-Mizan"* adalah kata-kata mengkaburkan dan menipu. Mengapa dia mengungkapkan kata-kata demikian padahal kitab Mizan al-I'tidal itu mencakup orang-orang yang *tsiqah* dan orang-orang yang dla'if?! Lalu mengapa al-Albani ini menyembunyikan terhadap para pembaca tentang syarat (catatan penting) yang dituliskan adz-Dzahabi dalam kitabnya tersebut?! Apakah karena al-Albani takut terbongkar kedoknya [dan khianatnya] di hadapan para pendukungnya dan para pecintanya?! Apakah merupakan prilaku amanat ilmiah menyandarkan kepada adz-Dzahabi sesuatu yang menyalahi apa yang telah ia tuliskan di mukadimah dan penutup kitabnya tersebut?! [Tentu bukan itu amanat ilmiah, tetapi merupakan khianat besar dan kebohongan yang sangat parah].

● *[Tiga];* Al-Albani berkata: "Maka dalam perkataan Ahmad ini terdapat isyarat bahwa Ibnu Khusaifah ini kadang meriwayatkan secara menyendiri *(tafarrud)* dalam Hadits yang tidak diriwayatkan oleh orang-orang *tsiqah".*

Jawab: Sesungguhnya tidak ada masalah apapun jika seorang perawi yang *tsiqah* meriwayatkan [sebuah Hadits] secara *tafarrud*. Selama seorang perawi itu sebagai seorang yang *tsiqah* maka semua para imam ahli Hadits sepakat menerima Hadits-Haditsnya, dan tetap dijadikannya sebagai *hujjah*.

● *[Empat];* Al-Albani berkata: "Dan orang *[tafarrud]* seperti ini maka Haditsnya tertolak jika ia menyalahi orang yang lebih kuat hafalannya *(ahfazh)* dibanding dirinya, dan [riwayat] orang semacam ini maka dihukumi sebagai *syadz* (asing)".

Jawab: Di atas telah kita jelaskan bahwa para *Huffazh al-Hadits,* seperti *al-Hafizh* an-Nawawi, *al-Hafizh* al-Baihaqi, *al-Hafizh* Ibnu Hajar al-'Asqlani, dan lainnya, tidak ada seorangpun dari mereka yang menilai riwayat Ibnu Khushaifah (20 raka'at) sebagai riwayat *syadz*. Penilaian para *Huffazh al-Hadits* itulah yang harus menjadi sandaran, bukan penilaian mereka yang *"mengais-ngais" (mutathaffilun)* di atas "meja" pada ulama Hadits dan para ahlinya. Juga, di atas telah kita jelaskan bahwa Ibnu Khusahifah bukan hanya ia seorang diri *(tafarrud)* yang meriwayatkan Hadits tersebut, tetapi riyawat

beliau ini sejalan dan sepakat dengan riwayat Muhammad ibn Yusuf. Selain itu, juga dikuatkan dengan fakta bahwa para imam terkemuka dari masa ke masa telah mengamalkan shalat tarawih [dengan 20 raka'at]. Maka, dengan demikian terbantahkan dan hilanglah apa yang dituduhkan al-Albani bahwa riwayat 20 raka'at sebagai riwayat *syadz*.

Berikut ini tambahan penjelasan terhadap apa yang telah kita kutip di atas dari catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam mukadimah kitab *Fath al-Bari* tentang bahwa jika beberapa riwayat Hadits [yang zahirnya seakan berbeda] maka tidak boleh dihukumi Hadits-Hadits tersebut saling bertentangan *(al-mukhalafah)* kecuali bila sampai kepada keadaan di mana riwayat-riwayat tersebut tidak dapat diselaraskan *(al-jam'u)*. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata[529]: "Adapun terkait pertentangan *(al-mukhalafah)* adalah perkara yang dari sebabnya timbul [penilaian] *syudzudz* dan *nakarah*. Maka apabila ada seorang yang *dlabith shaduq* (seorang yang kuat hafalan dan jujur) meriwayat suatu Hadits, lalu ada orang lain yang lebih kuat hafalannya *(ahfazh)* dibanding dirinya, atau ada perawi *[tsiqah]* lainnya dengan jumlah yang banyak; dianggap bertentangan dengannya, tetapi perbedaan tersebut masih dapat diselaraskan *(al-jam'u)* maka berarti di sini tidak terjadi *al-mukhalafah*, kecuali jika perbedaan riwayat-riwayat tersebut tidak dapat dihimpunkan [diselaraskan] maka riwayat orang *tsiqah* yang menyendiri tersebut disebut dengan *syadz*. Dan apabila pertentangan *(al-mukhalafah)* tersebut sangat parah, atau jika si-perawi yang menyendiri tersebut seorang yang lemah pada hafalannya maka riwayatnya ini disebut dengan *munkar*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar]. Inilah apa yang disepakati oleh para ahli Hadits. Berbeda dengan pendapat rusak al-Albani, yang menolak banyak riwayat hanya karena ada cacat yang tidak merusak *('illat ghair qadihah);* karena kaedah al-Albani adalah; nomor satu hawa nafsunya sendiri, adapun Hadits nomor dua, sehingga apabila ada Hadits yang kandungannya tidak sejalan dengan hawa nafsunya maka ia akan menolak Hadits tersebut dengan berbagai dalih dan alasan yang ia rangkai tak ubahnya seperti sarang laba-laba [yang tidak memililki kekuatan apapun]. Ia susun dalih-dalih rusaknya itu untuk mengelabui orang-orang awam. Kita memohon kepada Allah supaya diselamatkan dari kerusakan semacam itu. *Amin.*

● *[Lima];* Al-Albani berkata: "Bahwa Ibnu Khushaifah dalam riwayatnya tersebut terdapat *idlthirab* dalam jumlah raka'at", dan; "Perkataannya (Ibnu Khushaifah); "21 raka'at" menyalahi riwayat terdahulu yang menyebutkan "20 raka'at".

---

[529] Ibnu Hajar, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari* (h. 384-385)

Jawab: Dalam riwayat Ibnu Khushaifah tersebut sama sekali tidak ada *idlthirab*. *Idlthirab* itu hanya ada dalam pemahaman al-Albani sendiri karena kebodohannya. Al-Albani tidak mengetahui definisi Hadits *mudltharib* seperti yang telah disebutkan oleh para ulama Hadits. Handaknya al-Albani belajar dengan baik [kapada para ulama] agar paham apa makna *al-idlthirab* dalam kitab-kitab *Musthalah al-Hadits*, sekaligus supaya sadar terhadap posisi dirinya dalam bidang ilmu ini; bahwa betapa jauh ia darinya, dan betapa mendalam kebodohannya terhadapnya.

Baiklah, tidak masalah untuk kita sebutkan sebagian catatan para ulama *Musthalah al-Hadits* terkemuka terkait definisi *al-idlthirab*, supaya para pembaca mendapat penjelasan lebih lengkap dalam masalah ini. [*Al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi dalam *Alfiyah Musthalah al-Hadits* berkata:

مُضْطَرِبُ الْحَدِيثِ مَا قَدْ وَرَدَا * مُخْتَلِفًا مِنْ وَاحِدٍ فَأَزْيَدَا

فِي مَتْنٍ أَوْ فِي سَنَدٍ إِنِ اتَّضَحْ فِيهِ * تَسَاوِي الْخُلْفِ أَمَّا إِنْ رَجَحْ

بَعْضُ الْوُجُوهِ لَمْ يَكُنْ مُضْطَرِبَا * وَالْحُكْمُ لِلرَّاجِحِ مِنْهَا وَجَبَا

"Hadits *mudltharib* adalah adalah Hadits yang datang dengan keadaan tumpang tindih (berselisihan) dari satu orang perawi atau lebih [dari satu orang], [Hadits tersebut] berselisihan dalam *matan*-nya, atau dalam *sanad*-nya, [demikian itu jika] jelas Hadits tersebut [pada *sanad* dan matan-nya] sehingga seimbang dalam perselisihannya, adapun bila sebagian segi lebih kuat [atas lainnya] maka itu tidak disebut *mudltharib*, dan wajib hukumnya mengambil yang lebih kuat".]

Al-Hafizh as-Sakhawi dalam kitab *Fath al-Mughits* dalam menjelaskan bait di atas berkata [*matn* dicampur dengan *syarh*-nya][530]: "[Hadits *mudltharib* adalah adalah Hadits yang datang dengan keadaan tumpang tindih (berselisihan) dari satu perawi]; dengan apabila perawi tersebut meriwayatkannya dari satu segi, lalu meriwayatkannya pula dari segi yang lain yang berselisihan dengan yang pertama, [atau diriwayatkan oleh lebih dari satu]; seperti oleh dua orang perawi atau lebih; yang riwayat mereka itu tumpang tindih, [Hadits tersebut saling berselisihan dalam *matn*-nya atau dalam *sanad*-nya] yang kesemua perawinya adalah orang-orang *tsiqah*, baik perselisihan tersebut dalam Hadits *maushul* atau *mursal*, atau tumpang perselisihan tersebut dalam menetapkan (menyebutkan) keberadaan seorang (perawi) dalam *sanad* tersebut atau meniadakannya, atau perselisihan tersebut dalam perkara lainnya, atau bahkan bisa jadi

[530] As-Sakhawi, *Fath al-Mughits* (1/274)

perselisihan tersebut dalam *sanad* dan *matn*-nya sekaligus. Ini semua [Jika jelas Hadits tersebut [pada *sanad* dan *matn*-nya] sehingga seimbang dalam perselisihannya], artinya; tejadi perselisihan (tumpang tindih) tersebut dengan posisi setingkat (seimbang) dalam dua segi jalurnya atau dalam keseluruhan segi jalurnya yang sekira keseluruhan riwayat tersebut tidak dapat dikuatkan *(lam yatrajjah)* satu atas lainnya serta tidak dapat diselaraskan *(al-jam'u)*". [Demikian catatan *al-Hafizh* as-Sakhawi].

Kemudian, pada bagian lain *al-Hafizh* as-Sakhawi berkata[531]: "Demikian pula tidak ada idlthirab jika dimungkinkan untuk diselaraskan *(al-jam'u)*, sehingga apabila seorang perawi meriwayatkan sebuah [tema] Hadits dengan dua redaksi atau lebih yang [secara zahir] kesemuanya saling berselisihan namun itu [semua] dapat diselaraskan [maka berarti tidak ada *idlthirab* di dalamnya], walaupun tidak dapat dikuatkan satu atas lainnya". [Demikian perkataan *al-Hafizh* as-Sakhawi].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam mukadimah *Fath al-Bari* berkata[532]: "Maka menilai cacat hanya karena adanya *ikhtilaf* itu tidak merusak [kualitas Hadits], oleh karena sebatas hanya ada *ikhtilaf* saja tidak menunjukan bahwa Hadits tersebut sebagai Hadits *mudltharib* yang berimplikasi *dla'if*". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Di bagian lain *al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata[533]: "Adanya *ikthilaf* atas para *Huffazh* dalam Hadits tidak melazimkan Hadits tersebut sebagai Hadits *mudltharib*, kecuali dengan dua syarat. Pertama; segi *ikhtilaf* yang setingkat, sehingga apabila salah satunya dikuatkan atas yang lain maka yang kuat ini didahulukan, dan kualitas kesahihan Hadits [yang dikuatkan] ini tidak menjadi cacat hanya karena ada yang menentangnya [yaitu yang dikalahkan/*al-marjuh*]. Kedua; semua riwayat tersebut dengan posisi setingkat yang tidak dapat diselaraskan *(al-jam'u)* dalam pemahamannya sesuai dengan kaedah-kaedah para ahli Hadits *(al-Muhadditsin)*, dan adanya prasangka kuat *(ghalib azh-zhann)* kemungkinan bahwa *Hafizh* Hadits [yang meriwayatkan Hadits tersebut] tidak teliti [khusus] dalam Hadits itu. Dari sini maka dihukumi terhadap Hadits [yang satu] tersebut sebagai Hadits *mudltharib*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Al-Hafizh Ibnu Daqiq al-'Ied dalam kitab *al-Iqtirah* berkata[534]: "Ke delapan belas, Hadits *mudltharib;* yaitu Hadits yang diriwayatkan dari

---

[531] As-Sakhawi, *Fath al-Mughits* (1/275)
[532] Ibnu Hajar, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari* (h. 347)
[533] Ibnu Hajar, *Hady as-Sari Muqaddimah Fath al-Bari* (h. 348-349)
[534] Ibnu Daqiq al-'Ied, *al-Iqtirah Fi Bayan al-Ishthilah,* h. 219-220

berbagai segi (jalur) yang berselisihan. Apabila dapat diselaraskan [dalam pemahamannya] dalam [redaksi-redaksi] yang berselisih tersebut dengan seumpama orang meriwayatkannya dengan dua lafazh yang *warid* (datang) keduanya tetapi dipahami dengan makna yang satu; maka Hadits tersebut tidak ada masalah di dalamnya". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Daqiq al-'Ied].

Itulah definisi yang telah dicatatakan dan disepakati oleh para ulama *Musthalah al-Hadits* terkait Hadits *mudltharib*. Dengan demikian, tuduhan adanya *idlthirab* dalam Hadits riwayat Yazid ibn Khushaifah; dalam satu riwayat dengan redaksi "21 raka'at", dalam riwayat lain dengan redaksi "20 raka'at"; adalah pendapat yang tidak dapat diterima oleh para penuntut ilmu agama, terlebih lagi oleh para ulama. Jelas, itu adalah tuduhan batil dan tertolak, karena perbedaan redaksi tersebut pemahamannya dapat diselaraskan *(al-jam'u)* sebagaimana telah dijelaskan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*, berkata: "Perbedaan hitungan dalam [rakaat] kelebihannya yang di atas 20 rakaat adalah kembali kepada perbedaan hitungan jumlah shalat witir". [Demikain perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

[Anehnya], al-Albani sendiri telah membuat pemahaman-pemahaman kontradiktif *(tanaqudlat)*. Dalam karyanya, berjudul *Shalat at-Tarawih*[535], al-Albani menyebutkan adanya *ikhtilaf* terhadap riwayat Muhammad ibn Yusuf terkait hitungan *Qiyam* Ramadlan yang dikerjakan di masa 'Umar, yaitu riwayat dalam kitab *al-Muwattha'*. Al-Albani menyebutkan bahwa ada sekelompok perawi meriwayatkannya dari Muhammad ibn Yusuf dengan 11 raka'at, kecuali dari seorang perawi yang ia meriwayatkan secara menyendiri *(tafarrud)* dengan 13 raka'at.

Di atas telah disebutkan, dalam riwayat 'Abdur-Razzaq; "21 raka'at", namun demikian al-Albani tidak menghukumi adanya idlthirab terhadap riwayat "21 raka'at" tersebut sesuai pemahamannya ketika ia menilai dla'if terhadap riwayat Ibnu Khushaifah yang menyebutkan 23 raka'at [dengan sebab idlthirab, menurutnya]. Artinya, dalam dia riwayat ini, yaitu riwayat Ibnu Khushaifah dan riwayat Ibnu Yusuf terdapat ikhtilaf dalam hitangan raka'at, namun mengapa al-Albani menerima riwayat yang kedua dengan cara mentakwilnya bahwa dua raka'at tambahan adalah shalat [sunnah] fajar, sementara riwayat yang pertama ia tolak mentah-mentah tanpa mentakwilnya?! Bukankah ini namanya pendapat "se-enak perut", yang tidak memiliki dasar *(tahakkum)*?!

---

[535] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih,* h. 35-36

Dengan demikian jelaslah, bahwa menurut pemahaman rusak al-Albani adanya ikhtilaf, walaupun hanya dalam masalah dalam hitungan, menjadikan riwayat tersebut sebagai riwayat idlthirab, yang menurutnya berakibat dla'if. [Ini jelas *ngaco*]. Apakah hasilnya seperti ini dari seorang al-Albani yang mengaku telah puluhan tahun bergelut dengan meneliti Hadits-Hadits Nabi sementara ia tidak mengetahui definisi Hadits mudltharib?! Wahai al-Albani, mengetahui definisi Hadits mudltharib itu adalah di antara materi dasar bagi para pemula yang belajar ilmu Hadits dengan benar. Bahwa adalah ikhtilaf redaksi Hadits itu tidak menjadikan Hadits tersebut sebagai Hadits dla'if. [Sungguh, musibah engkau wahai al-Albani adalah karena engkau belajar tanpa guru].

kita katakan; Yazid ibn Khushaifah telah dinilai oleh Ibnu Ma'in sebagai seorang *tsiqah* dan *hujjah*. Artinya, jika perawi sekelas beliau meriwayatkan dua Hadits yang [diduga] ada *ikhtilaf* dalam keduanya dalam masalah hitungan; maka demikian itu tidak berakibat Hadits tersebut sebagai Hadits *dla'if*, juga tidak menjadikannya [secara mutlak] sebagai Hadits *mudltharib*; -sebagaimana pemahaman ini telah dijelaskan oleh para ahli Hadits-, tetapi riwayat-riwayat [semacam] itu dipahami dengan cara diselaraskan *(al-Jam'u)*, jika hal itu dimungkinkan. Metode *[al-Jam'u]* ini sudah sangat jelas dan popular di kalangan para penuntut ilmu, dan contoh untuk itu sangat banyak dalam kitab-kitab Hadits. Maka sangat mengherankan, seorang al-Albani yang mengaku sebagai "manusia terdepan" kapasitasnya dalam bidang Hadits dan ilmunya; baik dari segi praktik menghimpun jalur-jalur *sanad (jam'u at-turuq)* dan dalam penelitiannya secara ilmiah, sementara ia lalai dan tidak memahami apa itu metode *al-Jam'u*?!

Kemudian, juga kita katakan; Riwayat 'Abdur-Razzaq dalam kitab *al-Mushannaf* yang telah kita sebutkan di atas, yaitu yang menyebutkan 21 raka'at; mematahkan pemahaman rusak al-Albani, sekaligus membongkar betapa seorang al-Albani sangat absurd, pendek pemahaman, sembrono, tidak punya modal ilmu yang mumpuni, seorang yang ekstrim dalam pemahaman-pemahamannya, dan tidak memiliki pondasi keilmuan yang baik seperti yang telah ditetapkan para ulama; baik dalam bidang *Ushul Fiqh* dan *Qawa-id*-nya, dalam bidang ilmu Hadits dan *Qawa-id*-nya, dan [terutama] dalam bidang ilmu 'Aqidah, serta bidang-bidang lainnya. Berikut ini, tidak mengapa kita kutip kembali apa yang telah diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq dalam kitab *Mushannaf*-nya tersebut [supaya semakin jelas dan nyata], sebagai berikut: "Dari Dawud ibn Qais dan lainnya, dari Muhammad ibn Yusuf, dari as-Sa-ib ibn Yazid; bahwa 'Umar mengumpulkan manusia di bulan

Ramadlan bagi Ubay ibn Ka'ab dan Tamim ad-Dari (sebagai imam shalat) dalam shalat 21 raka'at". *Sanad* riwayat ini sahih dan sangat jelas seperti jelasnya matahari di siang bolong. Perawinya; Muhammad ibn Yusuf adalah seorang *tsiqah* dan *tsabt*, riwayat beliau yang menyebutkan 21 raka'at ini sejalan dengan riwayat Yazid ibn Khushaifah yang juga seorang *tsiqah* dan *hujjah*, yang juga menyebutkan 21 raka'at. Lalu apakah dua riwayat dari dua perawi [terkemuka] seperti ini hendak dinilai *mudltharib*?!

Kemudian, juga kita katakan kepada al-Albani dan para pengikutnya; Sesungguhnya riwayat Isma'il ibn Umayyah, dari Muhammad ibn Yusuf; yang *sanad*-nya oleh al-Albani dinilai sahih menjadi bumerang bagi al-Albani sendiri, oleh karena dalam riwayat tersebut ada penyebutan 21 raka'at. Ini artinya; lebih dari 11 raka'at. Sementara pemahaman rusak al-Albani menetapkan bahwa adanya idlthirab hanya terjadi dalam riwayat yang mengatakan 20 rakaat dan riwayat yang mengatakan 21 raka'at. Padahal semua perawinya menegaskan 20 raka'at, hanya saja keraguan terjadi dari segi tambahan pada dua bilangan tersebut. Artinya; apa yang disuarakan al-Albani yang mengaku dirinya sebagai "pembela Sunnah" dalam mengharamkan shalat malam lebih dari 11 raka'at, lalu dengan pendapat rusaknya ia menentang para ulama ahli Hadits terkemuka; tidak lain adalah seperti orang yang mengurai kembali tenunannya setelah ia selesai menenunnya. [Artinya, itu adalah pendapat yang tidak memberikan manfaat sama sekali].

● *[Enam];* al-Albani berkata: "lalu perkataannya; *"Aku kira (hasibtu)"* artinya; "Aku menyangka *(zhanantu)*" menunjukan adanya kerancuan dari Ibnu Khushaifah terkait riwayat 21 raka'at ini; di mana ia meriwayatkan dengan prasangka, bukan dengan pasti *(al-qath'u)*, itu artinya ia (Ibnu Khushaifah) tidak hafal dengan baik. Satu cacat ini saja sudah cukup untuk menghukumi bahwa riwayat 21 raka'at ini tidak boleh dijadikan *hujjah* (dalil)". [Demikian perkataan al-Albani].

Jawab: Cukup sebagai jawaban [bantahan] terhadap perkataan al-Albani ini dengan perkataan al-Albani sendiri dalam sebagian karya-karyanya[536], ketika ia berbicara tentang riwayat Muhammad ibn Ka'ab, ia berkata: "[Riwayat Hadits mengatkan]; "Aku mendatangi Anas ibn Malik di bulan Ramadlan, beliau hendak mengadakan safar (perjalanan), [binatang] tunggangan beliau telah siap, beliau juga telah mengenakan pakaian safar, lalu beliau meminta makanan, maka beliau makan", aku berkata kepadanya:

---

[536] Al-Albani, *Tash-hih Hadits Ifthar as-Sha-im Qabla Safarih Ba'da al-Fajr,* h. 20

“Apakah itu sunnah?”, beliau berkata: “Sunnah”, kemudian beliau menaiki tunggangannya”. Dalam riwayat lain disebutkan: “Aku kira aku tidak berprasangka apapun kecuali beliau (Anas) menjawab: “Iya”. Kemudian al-Albani berkata: “Riwayat yang tanpa menyebutkan secara pasti [seperti] ini bukan berarti menafikan, tetapi itu untuk menetepkan, hanya saja bukan dengan redaksi pasti *(al-jazm)*. Dengan demikian riwayat ini (maksudnya; riwayat yang ke dua) pada hakekatnya menopang bagi riwayat yang dengan redaksi pasti (maksudnya; riwayat yang pertama) dan menguatkannya, maka [riwayat kedua ini] tidak boleh dijadikan sebagai penyebab adanya cacat bagi riwayat pertama”. [Demikian tulisan al-Albani]. Dengan demikian jelas bagi orang yang memiliki penglihatan, seperti jelasnya sinar mentari di pagi hari, betapa al-Albani rusak ini sangat kontradiktif dalam pendapat-pendapatnya, [ia berpendapat *se-enak perut*-nya]. Dari sini kita katakan kepadanya: “Demikian pula riwayat yang menyebutkan 21 raka’at tidak menafikan riwayat yang menyebutkan 20 raka’at, bahkan sebaliknya, riwayat yang menyebutkan 21 raka’at ini menguatkan riwayat menyebutkan 20 raka’at, dan raka’at yang lebih tersebut adalah raka’at witir”.

Ketiga: Dalam menolak riwayat 20 raka’at al-Albani berkata[537]: “Muhammad ibn Yusuf adalah anak saudara perempuan as-Sa-ib ibn Yazid (keponakan as-Sa-ib), maka dengan kedekataan kekeluargaan ini Muhammad ibn Yusuf lebih mengetahui dan lebih hafal terhadap riwayat as-Sa-ib, dengan demikian maka apa yang diriwayatkan olehnya [yaitu 11 raka’at] itu lebih utama dibanding apa yang diriwayatkan penentangnya; yaitu Ibnu Khushaifah [yaitu 21 raka’at]”. [Demikian tulisan al-Albani].

Jawab: Sesungguhnya Yazid ibn Khushaifah adalah juga kerabat as-Sa-ib ibn Yazid. Dalam kitab *Tahdzib al-Kamal* karya al-Mizzi, dalam penjelasan biografi as-Sa-ib, dalam penjelasan orang-orang yang mengambil riwayat darinya, disebutkan[538]: “Dan telah mengambil riwayat darinya (as-Sa-ib) anak saudara perempuannya, yaitu Yazid ibn ‘Abdillah ibn Khushaifah”. [Demikian tulisan al-Mizzi]. Kemudian dalam penjelasan biografi Yazid ibn ‘Abdillah ibn Khushaifah, al-Mizzi berkata[539]: “Dan terkadang namanya dinasabkan kepada kakeknya [yaitu menjadi; Yazid ibn Khushaifah]. Sebagian mereka [ulama Hadits] menyebutnya dengan; “Ibnu Khushaifah ibn Yazid”, dan mereka [ulama Hadits] berkata: “Sesungguhnya Khushaifah ibn Yazid dan as-Sa-ib adalah dua orang bersaudara”. [Demikian tulisan al-Mizzi]. Dari sini kita

---

[537] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih,* h. 51
[538] Al-Mizzi, *Tahdzib al-Kamal* (10/195)
[539] Al-Mizzi, *Tahdzib al-Kamal* (32/172)

katakan kepada para pengikut al-Albani: “Bagaimana mungkin masalah ini tidak diketahui oleh al-Albani; orang yang kalian anggap sebagai *muhaddits kabir* dan seorang *hafizh* terkemuka, padahal seorang yang awam saja apabila membaca biografi dua orang perawi terkemuka tersebut maka akan sangat mudah mengetahui prihal keduanya?! Adz-Dzahabi dalam kitab *Siyar A’lam an-Nubala’* berkata[540]: “Yazid ibn ‘Abdillah ibn Khushaifah, Khushaifah adalah saudara kandung as-Sa-ib, keduanya adalah anak Yazid ibn Sa’id”. [Demikian tulisan al-Albani].

Kemudian, pertalian kekerabatan [atau pertalian kekeluargaan] itu tidak cukup [dan tidak boleh] dijadikan dasar untuk menilai cacat dan penolakan terhadap riwayat Ibnu Khushaifah, oleh karena bisa jadi ada orang lain yang bukan kerabat lebih hafal dan lebih mengetahui lebih mendalam *(ahfazh wa atqan)*. Benar, kekerabatan itu dapat menjadi pertimbangan bagi seorang perawi dari apa yang khusus terkait dirinya, seperti dalam [kebagusan] shalatnya, *tahajjud*-nya di malam hari, dan lainnya, yang hal itu menurut kebiasaan tidak dapat diketahui kecuali oleh yang memiliki kekerabatan dengannya, atau oleh orang yang senantiasa bergaul *(mulazamah)* dengannya. Adapun riwayat Hadits yang kita bicarakan ini bukan model dari perkara tersebut, oleh karena Ibnu Khushaifah ini meriwayatkan apa yang telah ia dengar dari seorang sahabat Nabi; yaitu as-Sa’ib ibn Yazid, dan ia itu adalah riwayat yang sahih, sebagaimana telah kita jelaskan di atas. Maka, [wahai para pembaca] pegangteguhlah penjelasan ini, jangan sampai anda tertipu dengan muslihat buruk para pengacau [seamacam al-Albani ini].

Keempat: Setelah kita jelaskan dengan dalil-dalil yang terang benderang tentang kesahihan riwayat 20 raka’at, juga setelah kita patahkan pendapat rusak dari orang-orang yang menentangnya; namun demikian al-Albani seperti biasanya membuat narasi tipuan dan muslihat busuk bagi para pembaca dengan mengatakan bahwa para ulama, menurutnya, sejalan dengan apa yang menjadi pendapatnya. Berikut ini secara ringkas kita kupas dan kita bantah kebatilan narasi al-Albani tersebut.

● ***[Pertama];*** al-Albani berkata[541]:

تضعيف الإمام الشافعي والترمذي لعدد العشرين عن عمر، هذا وقد أشار الترمذي في سننه إلى عدم ثبوت عدد العشرين عن عمر وغيره من الصحابة، فقال؛ روي عن علي وعمر وغيرهما من أصحاب

---

[540] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (6/157)
[541] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih,* h. 55

النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك قال الشافعي في العشرين عن عمر، كما نقله صاحبه المزني من مختصره. اهـ

"Asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi telah menilai lemah *(tadl'if)* terhadap riwayat 20 raka'at dari [riwayat] 'Umar. Demikian ini telah diisyaratkan oleh at-Tirmidzi dalam kitab *Sunan*-nya bahwa tidak benar riwayat yang menyebutkan 20 raka'at dari 'Umar dan dari beberapa sahabat Nabi lainnya. At-Tirmidzi berkata: [Demikian itu; artinya tidak sahih] apa diriwayatkan dari 'Ali dan 'Umar serta lainnya dari beberapa orang sahabat Nabi. Demikian pula dengan asy-Syafi'i, [beliau mengatakan tidak sahih] terhadap riwayat 20 dari 'Umar, sebagaimana perkataannya ini telah dikutip oleh sahabatnya sendiri; yaitu al-Muzani dari [kitab] *mukhtashar*-nya". [Demikian perkataan al-Albani untuk menipu para pembacanya].

Jawab:

(Satu): Al-Albani rusak ini telah memotong [dan menyelewengkan] perkataan dua imam agung tersebut; asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi. Al-Albani sengaja tidak mengutip perkataan asy-Safi'i, dan sengaja memotong perkataan at-Tirmidzi dengan meninggalkan bagian lainnya; [tidak lain adalah hanya untuk menipu para pembaca]. Karena apabila perkataan kedua imam agung ini dikutip secara utuh maka akan berbalik menghantam pendapat rusak al-Albani sendiri, sehingga boroknya akan terbuka dan ia tidak memiliki jawaban.

Al-Muzani dalam kitab *al-Mukhtashar* berkata[542]: "Beliau (asy-Syafi'i) berkata: Adapun *qiyam* Ramadlan maka shalat sendiri itu lebih aku senangi, dan aku telah melihat di kota Madinah mereka shalat *(qiyam)* Ramadlan dengan 39 raka'at, dan aku lebih menyenangi 20 raka'at, karena jumlah 20 raka'at inilah yang diriwayatkan dari 'Umar, dan dengan jumlah itulah mereka shalat di kota Mekah, lalu mereka shalat witir 3 raka'at". [Demikian tulisan al-Muzani dari *al-Imam* asy-Syafi'i].

Adapun tulisan at-Tirmidzi dalam kitab *Sunan*-nya adalah sebagai berikut[543]: "Para ulama telah berselisih pendapat tentang *qiyam* Ramadlan, sebagian mereka berpendapat ia itu dikerjakan 41 raka'at dengan witirnya; ini pendapat penduduk Madinah, dan inilah yang dikerjakan oleh para penduduk Madinah. Sementara kebanyakan para ulama memandang ia itu dikerjakan seperti apa yang diriwayatkan dari 'Umar dan 'Ali serta sahabat

---

[542] Al-Muzani, *Mukhtashar al-Muzani* (1/107)

[543] *Sunan at-Tirmidzi, Kitab ash-Shaum, Bab apa yang datang dalam penjelasan qiyam Ramadlan* (nomor 706)

Nabi lainnya sebanyak 20 raka'at, dan inilah pendapat Sufyan ats-Tsauri, Ibnul Mubarak, dan asy-Syafi'i. Telah berkata asy-Syafi'i: Dengan jumlah itulah aku mendapati para penduduk Mekah shalat *(qiyam)* Ramadlan; yaitu 20 raka'at. Ahmad berkata: Diriwayatkan dalam masalah [*qiyam* Ramadlan] ini dalam banyak pendapat, dan sebenarnya tidak ada ketetapan (ketentuan) suatu apapun di dalamnya. Ishaq ibn Rahawaih berkata: Namun kita memilih 41 raka'at, sebagaimana diriwayatkan demikian dari Ubay ibn Ka'ab". [Demikian tulisan at-Tirmidzi].

Wahai saudaraku para pembaca, anda perhatikan tulisan di atas, adakah para imam terkemuka yang telah disebutkan di atas; mereka semua di jalan sesat dan dalam perbuatan maksiat seperti yang dituduhkan oleh pendapat rusak al-Albani?! Apakah para imam terkemuka tersebut tidak mengetahui ajaran agama ini sehingga datanglah sekelompok orang berkeyakinan *tasybih* dan *tajsim*, para pecinta Ibnu Taimiyah *al-Mujassim*, [al-Albani dan golongannya]; di mana mereka mengaku [seakan] lebih paham dari para imam terkemuka itu, lalu datang ke hadapan Ahlussunnah Wal Jama'ah hendak mengajari mereka ajaran agama ini?! Para ulama kota Mekah dan Madinah dan seluruh penduduknya dari semenjak zaman awal dari masa *Amir al-Mu'minin* 'Umar ibn al-Khatthab hingga hari ini mereka semua shalat di malam Ramadlan lebih dari 11 raka'at. Tidakkah hal ini menjadi bukti kuat bagi orang yang hendak berlaku adil dan jujur, bahkan bagi orang yang sedikit saja memiliki kesadaran akal; bahwa pernyataan al-Albani yang mengharamkan *qiyam* Ramadlan lebih dari 11 raka'at adalah pendapat sesat, rusak dan batil?! Tentu, demi Allah, itu adalah bukti *(hujjah)* yang sangat jelas dan nyata [bagi kesesatan faham al-Albani]. Wahai saudara-saudaraku orang-orang Islam, waspadalah, perhatikan diri kalian, dari mana kalian mengambil ajaran agama ini? Apakah para imam terkemuka yang notabena para *Huffazh al-Hadits*, para imam ahli Hadits terdepan, seperti at-Tirmidzi, asy-Syafi'i, Ibnul Mubarak, ats-Tsauri, Ishaq ibn Rahawaih yang merupakan guru al-Bukhari dan Ahmad ibn Hanbal, pendapat mereka dibuang [dengan anggapan sesat], lalu pendapat al-Albani; si-tukang reparasi jam, seorang yang tidak kenal Hadits dan ilmu-ilmunya, tidak kenal Fiqh dan Ushul Fiqh, tidak memahami aqidah yang benar; diambil bahkan diangungkan?! *Na'udzu Billah*. Semoga Allah menghimpunkan kita di akhirat kelak bersama para imam dan ulama kita terkemuka di bawah bendera Nabi kita Muhammad *(Shallallahu 'alaihi wa sallam)*. Ya Allah, jangan Engkau jadikan kami dari golongan orang-orang sesat dan menyesatkan; seperti mereka yang senantiasa mengikuti hawa nafsu. Sesungguhnya, Engkau ya Allah, Maha Kuasa atas apa yang kami minta. *Amin.*

(Dua): Seandainya kita anggap bahwa asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi menilai *dla'if* terhadap riwayat 20 raka'at dari 'Umar, walau keduanya juga tidak menilai *syadz* terhadap riwayat tersebut; maka sesungguhnya asy-Syafi'I sendiri telah menyebutkan adanya riwayat yang menyebutkan 20 raka'at itu, demikian pula dengan at-Tirmidzi telah menyebutkan adanya riwayat tersebut. [Artinya, jelas bahwa riwayat 20 raka'at tersebut ada]. Bahkan at-Timidzi sendiri, setelah beliau meriwayatkan adanya perbedaan pendapat terkait bilangan *qiyam* Ramadlan, namun nyatanya beliau tidak mengkritik riwayat yang menyebutkan 20 raka'at, sebaliknya beliau sepakat dengan adanya riwayat yang menyebutkan jumlah yang lebih dari 11 raka'at. Pemahaman demikian itu dikuatkan dengan segi pembahasan berikut ini.

(Tiga): Sesungguhnya Hadits *dla'if* itu apabila sepakat diterima oleh semua orang dari umat ini maka ia [dapat] naik kepada derajat sahih, sebagaimana dijelaskan demikian dalam kitab-kitab *Musthalah al-Hadits*. *Al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *Tadrib ar-Rawi* berkata[544]: "Sekelompok mereka [para ulama Hadits] berkata: Sebuah Hadits dapat dihukumi sahih apabila sepakat diterima oleh semua orang, sekalipun *sanad* Hadits tersebut tidak sahih. Ibnu 'Abdil Barr dalam kitab *al-Istidzkar*[545], ketika beliau menyebutkan riwayat at-Tirmidzi bahwa al-Bukhari telah menilai sahih terhadap Hadits *al-Bahr* [yang mengatakan]; *"Huwa ath-Thahur Ma'uh"* (Dialah [laut] yang airnya itu mensucikan). Padahal para ahli Hadits tidak menilai sahih terhadap *sanad* Hadits semacam ini, hanya saja [memang] Hadits ini telah diterima [kebenarannya] oleh seluruh ulama. Dalam kitab *at-Tamhid,* [penyusunnya, yaitu Ibnu 'Abdil Barr] berkata[546]: Jabir meriwayatkan dari Rasulullah, [bahwa beliau bersabda]: "Satu dinar itu adalah sama dengan 24 *qirath*", berkata: Hadits ini sekalipun dari segi *sanad*-nya tidak sahih namun adanya kesepakatan para ulama dan ijma' seluruh orang Islam atas kebenaran makna Hadits tersebut maka ia tidak lagi membutuhkan kepada *sanad* [sahih] di dalamnya". [Demikian perkataan *al-Hafizh* as-Suyuthi].

Al-Hafizh al-Khathib al-Baghdadi dalam kitab *al-Faqih Wa al-Mutafaqqih* berkata[547]: "Para ulama telah menerimanya dan telah

---

[544] As-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi* (h. 34)

[545] Aku (penyusun buku ini) tidak mendapatkan perkataan Ibnu 'Abdil Barr ini dalam kitab *al-Istidzkar*, tetapi beliau menyebutkannya dalam karya beliau lainnya, yaitu kitab *at-Tamhid* (6/361)

[546] Ibnu 'Abdil Barr, *at-Tamhid* (8/228)

[547] Al-Khathib al-Baghdadi, *al-Faqih Wa al-Mutafaqqih* (1/189-190)

menjadikannya sebagai *hujjah* (dalil)[548], karena itu kami menilainya sebagai Hadits sahih dengan dasar tersebut, sebagaimana kami menilai sahih terhadap Hadits Rasulullah: *"La washiyyah li warits"*[549] (Tidak boleh ada wasiat bagi ahli waris), juga sabda Rasulullah tentang laut: *"Huwa ath-thahur ma'uh wa al-hill maitatuh"*[550] (Laut; airnya mensucikan dan halal bangkainya), juga sabda Rasulullah: *"Apabila dua orang berjual beli berselisih dalam harga dan barang [yang perjualbelikannya] itu [masih] ada maka keduanya diambil sumpah, kemudian keduanya dikembalikan kepada transaksi [jual beli ulang]"*[551], juga sabda Rasulullah: *"ad-Diyat 'ala al-'aqilah"*[552] (*Diyat* itu dibayarkan oleh keluarga pelaku [kriminal/pidana]", sekalipun Hadits-Hadits ini dari segi *sanad* bermasalah, namun semua itu telah disepakati diterima [turun-temurun] oleh banyak ulama dari banyak ulama lainnya [antar generasi], sehingga mereka tidak membutuhkan dalam [ketetapan] kesahihannya kepada keharusan mencari *sanad* baginya. Demikian pula dengan Hadits Mu'adz; oleh karena telah disepakati diterima oleh para ulama maka mereka tidak lagi membutuhkan kepada mencari *sanad* baginya". [Demikian tulisan *al-Hafizh* al-Khathib al-Baghdadi].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *an-Nukat 'Ala Ibn ash-Shalah* menuliskan sebagai berikut[553]: "Di antara sifat-sifat diterimanya [sebuah Hadits] yang tidak dibahas oleh guru kami (yang dimaksud adalah; *al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi) adalah ketika sebuah Hadits disepakati untuk diamalkan kandungannya *(madlul al-Hadits)* [walaupun tidak sahih dari segi *sanad*-nya]; maka sesungguhnya Hadits tersebut diterima dan bahkan wajib diamalkan kandungannya. Pendapat ini telah ditegaskan oleh sekelompok para imam terkemuka ilmu Ushul. Di antara contohnya; apa yang dikatakan oleh asy-Syafi'i: Apa yang engkau katakan tentang suatu benda itu apabila merubah rasa air, atau merubah baunya, atau rasanya; bahwa telah diriwayatkan dari Rasulullah [tentang itu] bukan dengan *sanad* yang sahih menurut penilaian

---

[548] Yang dimaksud adalah Hadits Mu'adz, bahwa Rasulullah ketika mengutuskan ke negeri Yaman berkata kepadanya: "Bagaimana engkau menetapkan hukum apabila datang kepadamu suatu permasalahan [agama]?" (al-Hadits).

[549] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam Kitab *Shahih; Kitab al-Washaya,* bab tentang tidak boleh ada wasiat bagi para ahli waris (nomor 2120)

[550] Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dalam Kitab *Sunan, Kitab ath-Thaharah,* bab tentang air laut bahwa ia itu mensucikan (nomor 69)

[551] Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam kitab *Sunan, Kitab at-Tijarat,* bab tentang dua orang yang berselisih dalam jual beli.

[552] Diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam kitab *Sunan, Kitab ad-Diyat,* bab tentang *diyat* dibayarkan oleh keluarga pelaku (pidana).

[553] Ibnu Hajar, *an-Nukat 'Ala Kitab Ibn ash-Shalah* (1/494-495)

para ahli Hadits, akan tetapi demikian itu adalah perkataan seluruh manusia, aku tidak mendapati perbedaan pendapat di antara mereka dalam masalah ini (artinya; air tersebut tidak dapat mengangkat *hadats*)". Lalu tentang Hadits[554]: *"La washiyyah li warits";* asy-Syafi'i berkata: Hadits ini tidak dinilai sahih oleh para ulama, hanya semua orang sepakat menerima kandungannya, dan mereka mengamalkannya, hingga mereka menjadikannya sebagai penghapus *(nasikh)* bagi ayat yang menyebutkan [kebolahan] adanya wasiat bagi ahli warits". [Demikian perkataan asy-Syafi'i].

Terkait shalat Tarawih dengan 20 raka'at, tidak diragukan lagi bahwa ia itu termasuk perkara yang telah disepakati dan diterima kebenarannya oleh Salaf dan Khalaf. Seandainya Hadits Yazid ibn Khushaifah dianggap tidak sahih, tetapi fakta bahwa shalat tarawih itu 20 raka'at sebagai perkara yang telah disepakati dan diterima oleh semua orang Islam; maka itu sudah lebih dari cukup [untuk dijadikan *hujjah*], dan apalagi ditambah dengan kenyataan bahwa Hadits Yazid ibn Khushaifah ini *sanad*-nya sahih, sebagaimana telah kita jelaskan di atas.

(Empat): Al-Albani rusak mengatakan bahwa asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi telah menilai *dla'if* Hadits 'Umar [riwayat 20 raka'at] karena dua imam tersebut meriwayatkan Hadits dengan redaksi *(shighah); "Ruwiya"* (artinya; "Diriwayatkan"); yang *shighah* ini untuk menunjukan kelemahan [dalam Hadits yang diriwayatkan], sebagaimana demikian pemahaman yang popular di kalangan ahli Hadits.

Jawab: Sesungguhnya asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi tidak bermaksud dengan *[shighah]* tersebut untuk menilai *dla'if* terhadap Hadits tersebut karena ada petunjuk yang menunjukan demikian itu, yaitu perkataan asy-Syafi'i sendiri: "Dan aku lebih menyenangi 20 raka'at, karena jumlah 20 raka'at inilah yang diriwayatkan dari 'Umar", juga perkataan at-Tirmidzi sendiri yang mengatakan: "Sementara kebanyakan para ulama memandang ia itu dikerjakan seperti apa yang diriwayatkan dari 'Umar dan 'Ali serta sahabat Nabi lainnya sebanyak 20 raka'at, dan inilah pendapat Sufyan ats-Tsauri, Ibnul Mubarak, dan asy-Syafi'i". Dengan demikian jelaslah walaupun asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi menggunakan *shighah "ruwiya"*, tetapi keduanya tidak hendak menilai *dha'if* terhadap Hadits riwayat 'Umar tersebut. *Al-Hafizh* al-'Iraqi dalam kitab *an-Nukat 'Ala Ibn ash-Shalah* berkata[555]: "Al-Bukhari membuat catatan [khusus] terkait Hadits yang dinilai sahih bahwa ia itu harus diungkapkan dengan redaksi pasti *(shighah al-jazm)*, namun

[554] Lihat *ar-Risalah,* karya asy-Syafi'i (h. 139-142)
[555] Zainuddin al-'Iraqi, *at-Taqyid Wa al-Idlah* (h. 39)

demikian beliau sendiri kadang meriwayatkan Hadits tetapi tidak memakai *shighah al-jazm* karena ada maksud [tertentu] yang bukan untuk menilai *dla'if*, yaitu apabila beliau meringkas [sebuah riwayat] Hadits yang diungkapkan dari segi maknanya saja *(riwayat al-ma'na)* maka beliau menggunakan *shighah at-tamridl* [seperti; *ruwiya*]". [Demikian perkataan *al-Hafizh* al-'Iraqi]. Saudaraku, pahamilah masalah ini dengan baik. Karena itu *al-Hafizh* Ibnus-Shalah dalam kitab *al-Muqaddimah* menegaskan bahwa *shighah at-tamridl* kadang dipergunakan dalam meriwayatkan Hadits sahih, dan kadang dalam meriwayatkan Hadits dla'if, serta kadang digunakan untuk tujuan meringkas [riwayat]". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnus-Shalah]. Dengan demikian apa yang dituduhkan al-Albani di atas adalah tuduhan rusak, bukan pada tempatnya, terlebih lagi al-Albani ketika mengutip nama asy-Syafi'i dan at-Tirmidzi memang bertujuan untuk menyokong hawa nafsunya hendak mengatakan Hadits 'Umar tersebut *dla'if*, [juga di samping al-Albani ini tidak paham ilmu Hadits].

Tujuan rusak dan jahat al-Albani tersebut dapat kita lihat dan dikuatkan dengan fakta catatan at-Tirmidzi yang mengatakan: "Ahmad berkata: <u>Diriwayatkan</u> dalam masalah [*qiyam* Ramadlan] ini dalam banyak pendapat, dan sebenarnya tidak ada ketetapan (ketentuan) suatu apapun di dalamnya", hanya saja tulisan at-Tirmidzi ini dihapus oleh al-Albani, ia tidak mengutipnya dalam bukunya itu. Karena bila ia mengutipnya maka itu akan meruntuhkan [dan menelanjangi] pendapat rusaknya sendiri. Dalam catatan at-Tirmidzi ini Ahmad berkata: "<u>Diriwayatkan</u>", ini adalah *shighah at-tamridl*. Dari sini kita katakan kepada al-Albani rusak ini; Apakah itu berarti dengan *shighah at-tamridl* ini Ahmad hendak menilai lemah terhadap Hadits 11 raka'at, oleh karena redaksi Ahmad ini memberikan makna menyeluruh terkait semua riwayat tentang *qiyam* Ramadlan?! Tentu itu mustahil, dan al-Albani tidak punya jawaban, mati kutu.

Demikian pula, nampak rusaknya al-Albani, karena al-Albani menyembunyikan dari para pembaca apa yang dikatakan oleh asy-Syafi'i beberapa baris dari apa yang telah dia kutip, terkait beberapa redaksi yang menggunakan *shighah at-tamridl* di dalamnya. Sebagaimana telah diriwayatkan oleh al-Muzani dalam kitab *al-Mukhtashar*, ketika beliau bertanya kepada asy-Syafi'i tentang shalat witir, al-Muzani berkata: "Aku berkata kepada asy-Syafi'i: "Bolehkan shalat witir 1 raka'at; yang sebelumnya tidak ada [shalat] sama sekali?", beliau berkata: "Boleh, dan yang aku pilih adalah seperti apa yang dikerjakan oleh Rasulullah, shalat 11 raka'at, dengan 1 raka'at witir, dalil *(hujjah)* kebolehan witir dengan 1 raka'at adalah Sunnah dan banyak *Atsar*, <u>diriwayatkan</u> dari Rasulullah bahwa ia bersabda:

صَلاةُ اللّيلِ مَثْنَى مثنَى فَإذا خَشِي أحدُكم الصّبْحَ صلّى ركْعةً تُوتر له ما قدْ صَلّى (رواه البخاري ومسلم)

"Shalat malam itu dua raka'at dua raka'at, maka jika khawatir seorang dari kalian [kedatangan] waktu subuh maka hendaklah ia shalat satu raka'at, mengganjilkan dengannya (shalat witir) terhadap shalat yang telah ia kerjakan". Redaksi Hadits ini dalam dua kitab *Shahih* (al-Bukhari dan Muslim)[556], hanya saja di sana ada dengan redaksi; *"Shalla rak'ah wahidah"*, ada tambahan kata *"wahidah"* (satu raka'at). Demikian pula perkataan asy-Syafi'i beberapa baris sebelumnya telah disembunyikan al-Albani. Asy-Syafi'I berkata: "Dan diriwayatkan dari Ibnu 'Umar bahwa Rasulullah bersabda: *"Shalat malam itu dua raka'at dua raka'at"*. [Demikian perkataan asy-Syafi'i]. Dengan demikian menjadi jelaslah tipu muslihat al-Albani dan terbukalah bohong besarnya.

(Lima): Bohong besar al-Albani terhadap para ulama, ia berdalil dengan Hadits *dla'if*, lalu ia mengklaim bahwa para ulama sepakat dengan pendapat rusaknya tersebut. Al-Albani berkata[557]:

ذكر من أنكر الزيادة من العلماء. اهـ

"Penyebutan [nama-nama] para ulama yang mengingkari [*qiyam* Ramadlan lebih dari 11 raka'at]". Al-Albani juga berkata[558]:

لم نستجز القول بالزيادة وسلفنا في ذلك أئمة فحول في مقدمتهم الإمام مالك في أحد القولين عنه، فقال السيوطي في المصابيح في صلاة التراويح؛ وقال الجوري من أصحابنا عن مالك أنه قال: الذي جمع عليه الناس عمر بن الخطاب أحب إلي وهو إحدى عشرة ركعة. اهـ

"Kita tidak membolehkan adanya tambahan [di atas 11 raka'at], oleh karena pendapat para ulama Salaf kita, yang di antara mereka adalah orang-orang terkemuka; seperti *al-Imam* Malik dalam salah satu pendapat dari beliau, [mereka semua] tidak membolehkan adanya tambahan tersebut. Karena itu as-Suyuthi dalam kitab *al-Mashabih Fi Shalat at-Tarawih* berkata: "Al-Juri[559],

---

[556] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih*, *Kitab al-Jumu'ah,* bab tentang apa yang datang dalam masalah shalat witir (nomor 991), oleh Muslim dalam kitab *Shahih*, *Kitab shalat al-Musafirin Wa Qashriha*, bab tentang shalat malam 2 raka'at 2 raka'at, dan shalat witir 1 raka'at di akhir malam (nomor 749)

[557] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 78)

[558] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 7٩)

[559] Di catatan kaki al-Albani dalam karyanya tersebut menyebutkan tiga orang yang mereka semua disandarkan dan popular dengan nama al-Juri, yaitu; (1) 'Umar ibn Ahmad al-Juri, (w 325 H); dari Abi Hamid ibn asy-Syarqi, (2) 'Umar ibn Ahmad ibn Muhammad al-Juri (w 469 H); dari Abil Husain al-Khafaf, dan (3) Wajih ibn Ahmad ibn Muhammad al-Juri Abu Manshur; saudara kandung 'Umar ibn Ahmad. Kemudian al-Albani berkata: "Aku tidak

-salah seorang sahabat kami; [artinya ulama madzhab Syafi'i], meriwayatkan dari Malik bahwa ia berkata: "Orang-orang [Islam] yang telah dikumpulkan oleh 'Umar ibn al-Khatthab dalam shalat (*qiyam* Ramadlan) dengan jumlah raka'at di atasnya itu lebih aku senangi, yaitu 11 raka'at". [Demikian tulisan al-Albani].

Lalu al-Albani rusak berkata[560]:

ولا أدري من أين أحدث هذا الركوع الكثير؟!، وقال الإمام ابن العربي في شرح الترمذي؛ والصحيح أن يصلي إحدى عشرة ركعة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم وقيامه، فأما غير ذلك من الأعداد فلا أصل له ولا حد فيه، فإذا لم يكن بد من الحد فما كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي، فوجب أن يقتدى فيها بالنبي صلى الله عليه وسلم. اهـ

"Dan aku tidak tahu, dari mana asalanya shalat dengan ruku' yang sangat banyak itu? [maksudnya; 20 raka'at]. *Al-Imam* Ibnul 'Arabi dalam kitab *Syarh at-Tirmidzi* berkata[561]: "Pendapat yang benar adalah hendaklah dilakukan [*qiyam* Ramadlan] itu sebanyak 11 raka'at, sebagaimana shalatnya Rasulullah. Adapun selain dari jumlah tersebut maka itu tidak ada dasarnya, dan tidak ada batasan di dalamnya, dengan demikian jika tidak ada batasan di dalamnya maka adalah dengan apa yang telah dikerjakan oleh Rasulullah, [karena itu] maka wajib untuk diikuti di dalamnya apa yang dari Rasulullah". [Demikian tulisan al-Albani].

Jawab:

(Satu): Kutipan al-Albani ini adalah hasil potongan dan hasil dari pemahamannya yang rusak terhadap catatan para ulama. Sesungguhnya *al-Imam* Malik wafat tahun 179 H, sementara nama orang yang dikutip al-Albani yang paling dekat dengan *al-Imam* Malik tahun wafatnya adalah pada abad 4 hijriah, (yaitu tahun 325 H), artinya telah lewat 3 abad pertama tahun hijriah [yang merupakan masa Salaf]. Maka sangat mengherankan, [dan sangat absurd] bagaimana al-Albani mengkritik orang lain dengan alasan orang lain tersebut berdalil dengan hujjah *dla'if*, sementara al-Albani sendiri mengkritiknya dengan dasar hujjah *dla'if* pula?!

(Dua): Sesungguhnya pendapat yang sahih dari *al-Imam* Malik terkait jumlah raka'at *qiyam* Ramadlan adalah 39 raka'at dengan shalat witir, sebagaimana telah kita kutip pendapatnya tersebut di atas. Maka, mengapa al-Albani mengambil pendapat *dha'if* [dalam madzhab Maliki; yang

---

tahu, manakah dari tiga orang tersebut yang dimaksud oleh as-Suyuthi". Lihat al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. ٧٩)

560 Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. ٧٩)

561 Ibnul 'Arabi, *'Aridlah al-Ahwadzi* (2/239-240)

mengatakan 11 raka'at] dan meninggalkan pendapat yang sahih, terlebih para ulama madzhab Maliki jelas-jelas mengambil apa yang menjadi pendapat imam mereka sendiri?! Silahkan, jika ingin, siapapun dapat menela'ah apa yang ada dalam kitab-kitab madzhab Maliki terkait jumlah raka'at *qiyam* Ramadlan [bahwa tidak ada siapapun dari mereka yang menetapkan secara khusus dalam jumlah *qiyam* Ramadlan 11 raka'at].

(Tiga): Adapun perkataan Ibnul 'Arabi al-Maliki maka itu bukan teks untuk mengharamkan tambahan atas 11 raka'at, seperti yang sangka [dan dipahami sesat] oleh al-Albani, terlebih lagi Ibnul 'Arabi adalah seorang yang bermadzhab Maliki, di mana imam madzhab sendiri (yaitu Malik ibn Anas) dan seluruh ulama madzhab Maliki membolehkan adanya tambahan di atas 11 raka'at. Adapun perkataan Ibnul 'Arabi: *"... maka itu tidak ada dasarnya, dan tidak ada batasan di dalamnya"*; dipahami dalam pengertian apa yang datang dari Rasulullah, artinya bahwa Rasulullah tidak mengatakan bagi umat-nya: "Shalatlah kalian dengan jumlah sekian, dan jumlah sekian dalam qiyam Ramadlan, tidak dengan 11 raka'at, atau dengan lebih dari itu, atau kurang dari itu", Rasulullah tidak pernah mengatakan itu. Pemahaman demikian terhadap maksud perkataan Ibnul 'Arabi adalah dengan bukti beliau sendiri, berkata: *"... dengan demikian jika tidak ada batasan di dalamnya maka adalah dengan apa yang telah dikerjakan oleh Rasulullah"*. Artinya, seandainya Ibnul 'Arabi memahami adanya raka'at dengan jumlah khusus [yang tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang] maka tentu beliau tidak akan berkata: *"tidak ada batasan di dalamnya"*, juga tidak akan berkata pada awal pernyataannya: *"Dan tidak ada kadar jumlah raka'atnya dengan batasan tertentu [dalam qiyam Ramadlan], dan shalat Rasulullah sendiri tidak ada padanya batasan [jumlah raka'at] tertentu"*; hanya saja perkataan Ibnu 'Arabi terakhir ini tidak dikutip oleh al-Albani karena ia berseberangan dengan perkataan al-Albani yang mengatakan: *"Pendapat yang benar adalah hendaklah dilakukan [qiyam Ramadlan] itu sebanyak 11 raka'at, sebagaimana shalatnya Rasulullah, adapun selain dari jumlah tersebut maka itu tidak ada dasarnya, dan <u>tidak ada batasan di dalamnya</u>, dengan demikian jika tidak ada batasan di dalamnya maka adalah dengan apa yang telah dikerjakan oleh Rasulullah, [karena itu] maka wajib untuk diikuti di dalamnya apa yang dari Rasulullah"*. Maka sangat kotradiktif, bagaimana al-Albani mengatakan: *"tidak ada batasan di dalamnya"*, namun kemudian dia sendiri membatasinya dengan 11 raka'at?! Kemudian, perkataan al-Albani ini juga menyalahi perkataan Ibnul 'Arabi dalam kitab *al-Qabas Syarh al-Muwattha'*,

yang mengatakan[562]: *"Maka keseluruhan [raka'at] shalat fardu itu adalah 17 raka'at, dan terhdap jumlah ini Rasulullah telah sampai dalam melaksanakan shalat-shalat sunnah pada shalat malam dengan 2 raka'at 2 raka'at"*. [Demikian catatan Ibnul 'Arabi]. Anda lihat, dalam catatan Ibnul 'Arabi ini, beliau membolehkan shalat malam hingga 17 raka'at. Dengan demikian maka semakin jelas apa yang menjadi pendapat al-Albani [dalam mengharamkan *qiyam* Ramadlan lebih dari 11 raka'at] adalah pemahaman batil dan rusak.

Terakhir, berikut ini kita kutip perkataan Ibnu Taimiyah *al-Mujassim* yang merupakan panutan, rujukan utama, sandaran, dan imam bagi al-Albani dan golongan Wahhabiyyah dalam cara beragama mereka. Dalam kitab berjudul *Majmu' al-Fatawa*, Ibnu Taimiyah berkata[563]: "Sesungguhnya hakekat shalat *(qiyam)* Ramadlan tidak ditetapkan oleh Rasulullah dalam jumlah raka'at tertentu, bahwa Rasulullah sendiri baik di bulan Ramadlan atau di luar bulan Ramadlan melakukan shalat malam sebanyak 13 raka'at saja, namun hal itu dengan raka'at-raka'at yang panjang. Kemudian ketika 'Umar menghimpunkan mereka [umat Islam] dengan [satu imam]; yaitu Ubay ibn Ka'ab maka beliau melaksanakannya dengan 20 raka'at, kemudian shalat witir 3 raka'at, di mana beliau meringankan bacaan [surat] dengan seukuran durasi tambahan raka'at, karena demikian itu lebih ringan bagi para makmum dibanding satu raka'at tetapi dengan bacaan yang sangat panjang. Selain dari pada itu, ada sekelompok kaum Salaf yang shalat dengan 40 raka'at, lalu shalat witir dengan 3 raka'at. Ada juga dari mereka [Salaf] yang shalat dengan 36 raka'at, lalu mereka shalat witir dengan 3 raka'at. Ini semua diperbolehkan. Dengan jumlah berapapun seseorang shalat di malam Ramadlan dari jumlah-jumlah tersebut maka ia telah melakukan kebaikan. Dan yang lebih utama adalah dengan memandang kondisi orang-orang yang shalat. Jika mereka memiliki kemampuan untuk berdiri lama, lalu mereka shalat dengan 10 raka'at dan 3 raka'at witir sesudahnya, seperti yang dilakukan oleh Rasulullah di malam Ramadlan dan di luar Ramadlan; maka itu labih utama. Namun jika mereka tidak memiliki kemampuan untuk itu maka shalat dengan 20 raka'at [dengan durasi lebih pendek] labih utama, dan praktik yang terakhir inilah yang banyak dikerjakan oleh kebanyakan orang Islam, dan itu adalah jumlah antara 10 raka'at dan 40 raka'at. Dan jika seseorang shalat dengan 40 raka'at maka itu boleh baginya, tidak ada kemakruhan di dalamnya sedikitpun. Ini pendapat yang telah dicatatkan oleh

---

[562] Abu Bakr Ibn al-'Arabi, *al-Qabas Fi Syarh Muwattha' Malik ibn Anas* (1/294)
[563] Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa* (22/272)

kebanyakan para imam terkemuka, seperti Ahmad dan lainnya. Barangsiapa menyangka bahwa shalat di malam Ramadlan ada ketentuan yang telah ditetapkan oleh Rasulullah, tidak boleh lebih dan tidak boleh kurang maka ia telah berbuat kesalahan”. [Demikian catatan Ibnu Tamiyah dalam *Majmu’ al-Fatawa*].

Di bagian lain dalam kitab yang sama, Ibnu Taimiyah berkata[564]: “Pendapat yang benar adalah bahwa semua praktik [*qiyam* Ramadlan] tersebut adalah baik, sebagaimana demikian itu telah ditegaskan oleh *al-Imam* Ahmad. Dan sesungguhnya tidak ada ketentuan shalat dengan jumah raka’at tertentu [dalam *qiyam* Ramadlan], karena Rasulullah sendiri tidak pernah memetapkan ketentuan jumlah raka’at”. [Demikian perkataan Ibnu Taimiyah].

Wahai saudaraku para pembaca, anda lihat bagaimana seorang al-Albani telah menyalahi pendapat imam dan panutannya sendiri, padahal al-Albani rusak ini menyebut Ibnu Taimiyah sebagai *syaikhul Islam*?! Dengan demikian, telah jelas bagi kita, sebagaimana telah kita kutip dari berbagai perkataan para ulama bahwa *qiyam* Ramadlan boleh dikerjakan dengan lebih dari 11 raka’at, dan bahwa apa yang menjadi pendapat al-Albani; di mana ia mengharamkannya adalah pendapat ekstrim, rusak dan batil. Wahai saudaraku, pegangteguhlah apa yang telah menjadi ajaran mayoritas umat Islam maka engkau termasuk dari orang-orang selamat dan beruntung. *In sya Allah.*

Al-Albani Mengharamkan Bacaan Al-Qur’an Bagi Orang-Orang Islam Yang Telah Wafat

Al-Albani, dalam kitab karyanya berjudul *Ahkam al-Jana-iz* berkata[565]:

قول الناس اليوم في بعض البلاد؛ الفاتحة على روح فلان، مخالف للسنة المذكورة فهو بدعة بلا شك لاسيما وأن القراءة لا تصل إلى الموتى على القول الصحيح. اهـ

“Perkataan banyak orang di masa kita ini: *“al-Fatihah Ila Ruh Fulan …”* telah menyalahi Sunnah yang telah disebutkan, maka ia itu adalah bid’ah [sesat] tanpa diragukan, terlebih lagi di atas pendapat yang sahih bahwa bacaan Al-Qur’an itu tidak sampai kepada orang-orang yang telah meninggal”. [Demikian perkataan al-Albani].

Al-Albani juga berkata[566]:

---

[564] Ibnu Taimiyah, *Majmu’ al-Fatawa* (23/113)
[565] Al-Albani, *Ahkam al-Jana-iz* (h. 33)

قال ابن تيمية في الاختبارات العلمية؛ والقراءة على الميت بعد موته بدعة. اه

"Ibnu Taimiyah dalam al-Ikhtibarat al-'Ilmiyyah berkata: Bacaan [al-Qur'an] atas mayit setelah wafatnya adalah bid'ah". [Demikian perkataan al-Albani].

Kemudian, dalam judul *Bida' al-Jana-iz* (bid'ah-bid'ah terkait jenazah-jenazah) dari karyanya tersebut, al-Albani berkata[567]:

حمل المصحف إلى المقبرة والقراءة منه على الميت. اه

"Membawa Al-Qur'an ke tempat pemakaman dan membacanya [di sana] bagi mayit [artinya; termasuk bid'ah dalam masalah jenazah]". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Para ulama mengambil dalil dalam kebolehan membaca Al-Qur'an bagi orang-orang muslim yang telah wafat dari Hadits riwayat at-Thabarani dalam kitab *al-Mu'jam al-Kabir*[568], dari jalur Mubasyyir ibn Isma'il, berkata: Telah mengkabarkan kepadaku 'Abdur-Rahman ibn al-'Ala' ibn al-Lajlaj, dari ayahnya, berkata: Ayahku berkata kepadaku, wahai anakku, apabila aku wafat maka makamkanlah aku, dan jika engaku meletakan aku di liang lahad maka ucapkan olehmu; *"Bismillah wa 'ala millati Rasulillah"* (Dengan nama Allah, dan di atas agama Rasulullah), kemudian timbunkan atasku tanah, kemudian setelah itu bacakan oleh kalian di dekat kepalaku permulaan surat al-Baqarah dan bagian akhirnya, maka sesungguhnya aku telah mendengar Rasulullah mengatakan demikian". [Demikian riwayat ath-Thabarani].

Al-Hafizh al-Baihaqi dalam kitab *Sunan*[569], berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Abu Abdillah *al-Hafizh*, berkata; Telah mengkhabarkan kepada kami Abul 'Abbas Muhammad ibn Ya'qub, berkata; Telah mengkhabarkan kepada kami al-'Abbas ibn Muhammad, berkata; Aku telah bertanya kepada Yahya ibn Ma'in tentang membaca Al-Qur'an di kubur, Ia menjawab: Telah mengkhabarkan kepada kami Mubassyir ibn Isma'il al-Halabi, dari Abdur-Rahman ibn al-'Ala' ibn al-Lajlaj, dari ayahnya, berkata ia kepada anak-anaknya; Jika nanti kalian telah memasukan aku ke dalam kuburku, maka letakan aku di liang lahad, dan ucapkan oleh kalian; *Bismillah*

---

[566] Al-Albani, *Ahkam al-Jana-iz* (h. 192)

[567] Al-Albani, *Ahkam al-Jana-iz* (h. 262)

[568] Ath-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir* (19/221). *Al-Hafizh* al-Haitsami dalam *Majma' az-Zawa-id* (3/44) berkata: "Diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam *al-Kabir*, dan para perawinya adalah orang-orang yang terpercaya".

[569] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra,* Himpunan bab-bab takbir atas jenazah-jenazah, bab apa yang datang dalam membaca Al-Qur'an di atas kubur (4/93)

wa 'ala millati Rasulillah (Dengan nama Allah, dan di atas agama Rasulullah), kemudian timbunkan atasku akan tanah, kemudian setelah itu bacakan oleh kalian di dekat kepalaku awal surat al-Baqarah dan penutupnya, maka sesungguhnya aku telah melihat Ibnu 'Umar menganjurkan demikian itu". [Demikian riwayat *al-Hafizh* al-Baihaqi].

Hadits [riwayat al-Baihaqi] ini dinilai *hasan* oleh *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Adzkar*, beliau berkata[570]: "Dan kami telah meriwayatkan dalam kitab *Sunan al-Baihaqi* dengan *sanad hasan* bahwa Ibnu 'Umar menganjurkan untuk dibacakan di atas kubur setelah menguburkan mayit permulaan surat al-Baqarah dan penutupnya". [Demikian perkataan *al-Hafizh* an-Nawawi].

Demikian pula Hadits [riwayata al-Baihaqi] di atas dinilai *hasan* oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam *Takhrij al-Adzkar,* berkata: "Ini adalah Hadits *mauquf* (disandarkan kepada sahabat Rasulullah) yang *hasan,* telah di-*takhrij* oleh Abu Bakr al-Khallal". Dan telah kita jelaskan di atas[571]. Demikian telah disebutkan oleh al-Muhaddits Ibnu 'Allan ash-Shiddiqi dalam kitab *Syarh al-Adzkar*[572].

Al-Muhaddits 'Abdullah al-Ghumari dalam kitab *ar-Radd al-Muhkam al-Matin* berkata[573]: "Al-'Ala' ibn al-Lajlaj adalah seorang Tabi'in, ayahnya; yaitu al-Lajlaj adalah seorang sahabat Rasulullah, dan dua riwayat ini; [yaitu riwayat al-Baihaqi dan riwayat ath-Thabarani] tidak ada pertentangan di dalamnya seperti yang dituduhkan, oleh karena al-Lajlaj meriwayatkan apa yang telah ia dengar dari Rasulullah, sebagaimana ia juga meriwayatkan Hadits ini dari Ibnu 'Umar yang telah berwasiat dengannya (yaitu; dengan membacakan permulaan dan akhir surat al-Baqarah). Aku sengaja mengingatkan masalah ini, walau sebenarnya ia sudah sangat jelas, adalah supaya tidak ada orang bodoh yang keras kepala menilai *dla'if* terhadap Hadits ini dan memandanganya sebagai Hadits *mudltharib*". [Demikian tulisan al-Ghumari].

---

[570] An-Nawawi, *al-Adzkar* (h. 173)

[571] Dalam kitab *al-Furu'* karya Syamsuddin Ibn Muflih al-Hanbali (3/420, cet. Mu-assasah ar-Risalah), dan dalam kitab *Kasyaf al-Qina'* karya al-Buhuti al-Hanbali (3/780, cet. Ala, al-Kutub), dan dalam kitab *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'* karya Burhanuddin Ibn Muflih al-Hanbali (2/280, cet. Dal al-kutub al-'Ilmiyyah), dan oleh selain mereka, bahwa telah sahih riwayat dari Ibnu 'Umar bahwa beliau telah berwasiat apa bila telah dikuburkan untuk dibacakan di dekatnya dengan pembukaan surat al-Baqarah dan penutupnya.

[572] Ibnu 'Allan, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah* (2/194)

[573] 'Abdullah al-Ghumari, *ar-Radd al-Muhkam al-Matin* (h. 262-263)

Kemudian, Abu Bakr al-Khallal sendiri dalam kitab *al-Amr Bi al-Ma'ruf* telah membuat bab khusus menjelaskan kebolehan membaca Al-Qur'an di atas makam orang-orang Islam, sebagaimana demikian itu adalah pendapat madzhab *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal. Sehingga catatan ini menjadi bantahan terhadap pendapat golongan Wahhabi yang mengharamkan perkara membaca Al-Qur'an tersebut, di mana mereka mengaku bermadzhab Hanbali; padahal *al-Imam* Ahmad terbebas dari ajaran rusak mereka. Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad al-Khallal berkata[574]:

"Bab; Membaca Al-Qur'an di atas makam [orang-orang Islam]. Telah mengkhabarkan kepada kami al-'Abbas ibn Muhammad ad-Duri, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Yahya ibn Mughirah, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Mubassyir al-Halabi, berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku 'Abdur-Rahman ibn al-'Ala' ibn al-Lajlaj, dari ayahnya, berkata: "Ayahku berkata kepadaku, wahai anakku, apabila aku wafat maka makamkanlah aku, dan jika engaku meletakan aku di liang lahad maka ucapkan olehmu; *"Bismillah wa 'ala millati Rasulillah"* (Dengan nama Allah, dan di atas agama Rasulullah), kemudian timbunkan atasku tanah, kemudian setelah itu bacakan oleh kalian di dekat kepalaku permulaan surat al-Baqarah dan bagian akhirnya, maka sesungguhnya aku telah mendengar 'Abdullah ibn 'Umar berkata demikian itu".

Ad-Duri berkata: "Aku telah bertanya kepada Ahmad ibn Hanbal, aku berkata: Apakah engkau hafal (mengetahui) suatu riwayat tentang membaca Al-Qur'an di atas kubur-kubur? Beliau menjawab: "Tidak", lalu aku bertanya kepada Yahya ibn Ma'in maka beliau mengkhabarkan kepadaku dengan Hadits ini.

Dan telah mengkhabarkan kepadaku al-'Abbas ibn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abdil Karim, berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku Abu Syu'aib 'Abdullah ibn al-Husain ibn Ahmad ibn Syu'aib al-Harrani dari kitabnya, berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku Yahya ibn 'Abdillah adl-Dlahhak al-Babili, berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku Abu Ayyub ibn Nuhaik al-Halabi az-Zuhri; maula (hamba sahaya yang dimerdekakan) keluarga Sa'ad ibn Abi Waqqash, berkata: Aku telah mendengar 'Atha' ibn Abi Rabah al-Makki berkata: Aku telah mendengar Ibnu 'Umar berkata: Aku telah mendengar Rasulullah bersabda:

إذا مات أحدكم فلا تجلسوا وإسرعوا به إلى قبره، وليقرأ عند رأسه بفاتحة البقرة وعند رجليه بخاتمتها في قبره (رواه الطبراني وغيره)

---

[574] Al-Khallal, *al-Amr Bi al-Ma'ruf Wa an-Nahy 'An al-Munkar* (h. 171-176)

"Apabila seorang dari kalian meninggal maka janganlah kalian duduk [mendiamkannya], bersegeralah dengannya ke kuburnya, dan hendaklah dibacakan di dekat kepalanya permulaan surat al-Baqarah, dan di dekat kedua kakinya dengan akhir surat al-Baqarah, di kuburnya".

Dan telah mengkhabarkan kepadaku al-Hasan ibn Ahmad al-Warraq, berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku 'Ali ibn Musa al-Haddad, --dan ia adalah seorang yang sangat jujur *(shaduq)*; dan Ibnu Hammad al-Muqri memberikan anjuran untuk belajar kepadanya-- berkata: Aku bersama Ahmad ibn Hanbal dan Muhammad ibn Qudamah al-Jauhari di hadapan seorang jenazah, maka ketika mayit telah dimakamkan duduklah seorang laki-laki buta membaca [Al-Qur'an] di atas makamnya, maka Ahmad berkata kepadanya: "Wahai saudara, sesungguhnya membaca Al-Qur'an di kuburan itu bid'ah". Ketika kami keluar dari komplek pemakaman, berkata Muhammad ibn Qudamah kepada Ahmad: "Wahai Abu 'Abdillah, apa pendapat engkau tentang orang bernama Mubasyir al-Halabi?" Beliau menjawab: "Ia seorang terpercaya *(tsiqah)*", lalu Ahmad berkata: "Apakah engkau menulis sesuatu [riwayat] darinya?" Aku (Ibnu Qudamah) berkata: "Iya", Ahmad berkata: "Khabarkanlah kepadaku!", Aku (Ibnu Qudamah) berkata: "Telah mengkhabarkan kepadaku Mubasyir dari 'Abdur-Rahman ibn al-'Ala' ibn al-Lajlaj, dari ayahnya, bahwa ia berwasiat apabila nanti telah dimakamkan hendaklah dibacakan di dekat kepalanya permulaan surat al-Baqarah dan penutupnya, dan ia berkata: "Aku telah mendengar Ibnu 'Umar telah berwasiat dengan demikian itu". Maka Ahmad ibn Hanbal berkata: "Jika demikian maka kembalilah engkau, sampaikan kepada orang buta itu silahkan untuk membaca Al-Qur'an"[575].

Dan telah mengkhabarkan kepada kami Abu Bakr ibn Shadaqah, berkata: Aku telah mendengar 'Utsman ibn Ahmad ibn Ibrahim al-Maushili berkata: "Abu 'Abdillah Ahmad ibn Hanbal suatu waktu menghadiri jenazah, beliau bersama Muhammad ibn Qudamah al-Jauhari". Berkata: "Ketika jenazah tersebut selesai dikuburkan maka tiba-tiba seseorang membacakan [beberapa ayat Al-Qur'an] di dekatnya". Maka Ahmad ibn Hanbal berkata

[575] Berkata dalam *al-Furu' Li al-Hanabilah*, (Fiqh madzhab Hanbali), *Kitab al-Jana-iz,* Bab ziarah kubur dan menghadiahkan kebaikan serta apa yang terkait dengannya (3/420), cet. Muassasah ar-Risalah. Berkata al-Khallal dan sahabatnya: "Dalam madzhab Hanbali satu kata, bahwa itu tidak makruh". Artinya terkait membaca Al-Qur'an di atas kubur. Berkata dalam *al-Inshaf Li al-Hanabilah* (Fiqh madzhan Hanbali), *Kitab al-Jana-iz,* Membaca Al-Qur'an di atas kubur (1/412). Berkata dalam kitab *al-Fa-iq*: "Disunnahkan membaca Al-Qur'an di atas kubur, pada akhirnya telah menegaskan demikian oleh *al-Imam* Ahmad.

kepada seseorang yang bersamanya: “Engkau datangi orang [yang membaca Al-Qur’an] itu, katakan kepadanya: Jangan engkau lakukan [perbuatan itu]”. Setelah berlalu [dari komplek pemakaman] berkata Muhammad ibn Qudamah kepada Ahmad: “Bagaimana pendapatmu seorang yang bernama Mubassyir?”, dan kisah selanjutnya sama persis seperti yang tersebut di atas.

Telah mengkhabarkan kepadaku al-‘Abbas ibn Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abdil ‘Aziz, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Ja’far ibn Muhammad ibn al-Hasan an-Naisaburi, dari Salamah ibn Syabib, berkata: “Aku telah mendatangi Ahmad ibn Hanbal saat itu beliau sedang shalat di belakang [bermakmum] kepada seorang buta yang ia itu seorang yang membaca Al-Qur’an di atas kubur-kubur”.

Telah mengkhabarkan kepadaku Rauh ibn al-Faraj, berkata: Aku telah mendengar al-Hasan ibn as-Shabbah az-Za’farani berkata: “Aku telah bertanya kepada as-Syafi’i tentang membaca [Al-Qur’an] di atas kubur. Beliau menjawab: “Tidak ada masalah dengan demikian itu”.

Telah mengkhabarkan kepadaku Abu Yahya an-Naqid, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Sufyan ibn Waqi’, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Hafsh, dari Mujalid, dari as-Sya’bi, berkata: “Para sahabat Rasulullah dari kaum Anshar apabila salah seorang dari mereka wafat maka mereka bergantian datang ke makamnya, mereka membaca al-Qur’an di dekat makamnya”.

Telah mengkhabarkan kepadaku Ibrahim ibn Hasyim al-Baghawi, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami ‘Abdullah ibn Sinan al-Marwazi Abu Muhammad, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami al-Fadhl ibn Musa as-Syaibani, dari Syuraik, dari Manshur, dari al-Marri, bahwa Ibrahim berkata: “Tidak ada masalah dengan membaca Al-Qur’an di pemakaman”.

Telah mengkhabarkan kepadaku Abu Yahya an-Naqid, berkata: Aku telah mendengar al-Hasan al-Juri berkata: “Aku lewat di makam saudariku, maka di dekatnya aku membacakan surat Tabarak, karena adanya keutamaan di dalam surat tersebut. Tiba-tiba seseorang mendatangiku, ia berkata: “Sungguh aku telah melihat saudarimu di dalam mimpi, berkata: Semoga Allah membalas kebaikan bagi saudaraku, sungguh aku telah mengambil manfaat dari apa yang telah ia baca”.

Telah mengkhabarkan kepadaku al-Hasan ibn al-Haitsam, berkata: “Adalah Khatthab mendatangiku dalam keadaan tangannya [seperti] terikat, ia berkata: “Apabila engkau mendatangi pemakaman maka bacalah olehmu

“Qul Huwa Allah Ahad”, dan jadikanlah pahalanya bagi orang-orang yang di pemakaman tersebut”.

Telah mengkhabarkan kepadaku al-Hasan ibn al-Haitsam, berkata: “Aku telah mendengar Abu Bakr al-Uthrusy ibn Binti Abi Nashr at-Tammar, berkata: “Ada seorang saleh yang senantiasa datang ke makam ibunya di hari Jum’at, dan ia membaca surat Yasin [baginya]. Hingga suatu hari ia mendatangi makam ibunya tersebut dan membaca surat Yasin, lalu ia berkata: “Ya Allah jika engkau telah menetapkan adanya pahala dari surat [yang telah aku baca] ini maka berikanlah itu semua kepada seluruh orang yang ada di pemakaman ini”. Hingga kemudian pada hari Jum’at berikutnya, [orang saleh ini seperti biasanya datang ke pemakaman], tiba-tiba datang seorang perempuan kepadanya, ia berkata: “Aku memiliki seorang anak perempuan yang telah meninggal, dimakamkan di pemakaman ini, aku telah melihatnya dalam mimpi, ia duduk di dekat kuburnya, aku berkata kepadanya: “Apa yang membuat engkau duduk di sini?”, ia menjawab: Sesungguhnya si-Fulan ibn Fulan telah mendatangi makam ibunya [di pemakaman ini], lalu ia membaca surat Yasin, dan ia memberikan pahalanya bagi seluruh orang di pemakaman ini, maka kami semua telah mendapat kebaikan (ketenangan) dari sebab itu, atau diampuni bagi kami, atau semacam itu”. [Demikian catatan panjang dengan beberapa riwayat dari perkataan Abu Bakr al-Khallah].

Dalam kitab *al-Maqshad al-’Arsyad,* Ibnu Muflih menuliskan: “Telah berkata Muhammad ibn Ahmad al-Marwarrudzi: Aku telah mendengar Ahmad ibn Hanbal berkata: “Apabila kalian masuk ke komplek pemakaman maka bacalah oleh kalian ayat Kursi, dan *“Qul Huwa Allah Ahad”* tiga kali, kemudian ucapkanlah oleh kalian: “Ya Allah jadikan pahalanya bagi seluruh orang di pemakaman ini”. Abu Bakr meriwayatkan dalam kitab *asy-Syafi,* berkata Muhammad ibn Ahmad al-Marwarrudzi: Aku telah mendengar Ahmad ibn Hanbal berkata: “Apabila kalian masuk ke komplek pemakaman maka bacalah oleh kalian surat al-Fatihah dan al-Mu’awwidzatain serta *Qul Huwa Allah Ahad,* lalu jadikanlah oleh kalian pahala bacaan tersebut bagi seluruh orang di pemakaman itu, maka sungguh [pahala] demikian itu sampai kepada mereka”. [Demikian perkataan Ibnu Muflih].

Ibnu Qudamah al-Hanbali dalam kitab al-Mughni berkata: “Al-Khallal berkata: Telah menghkabarkan kepada kami Abu ‘Ali al-Hasan ibn al-Haitsam al-Bazzaz, guru kami yang seorang terpercaya dan pemegang amanah (ats-*tsiqah* al-ma’mun), berkata: Aku telah melihat Ahmad ibn Hanbal shalat di

belakang seorang yang buta yang membaca Al-Qur'an di atas pemakaman". [Demikian riwayat Ibnu Qudamah].

Dalil kebolehan membaca Al-Qur'an bagi mayit muslim dapat diambil pula dari Hadits Ma'qil ibn Yasar, beliau berkata: Rasulullah bersabda:

اقرءوا يس على موتاكم "، رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان وصححه، وأحمد والطبراني والحاكم والبيهقي وابن أبي شيبة والطيالسي وغيرهم.

"Bacalah oleh kalian surat Yasin atas mayit-mayit kalian". (HR. Abu Dawud[576], an-Nasa-i[577], Ibnu Majah[578], Ibn Hibban[579]; yang menilainya sahih, Ahmad[580], Thabarani[581], al-Hakim[582], al-Baihaqi[583], Ibnu Abi Syaibah[584], ath-Thayalisi[585], dan selain mereka. Sebagian ulama menilai ini Hadits *dla'if*, namun demikian Ibn Hibban telah menilainya sebagai Hadits sahih. Abu Dawud juga meriwayatkan Hadits ini dalam kitab *Sunan*, dan beliau tidak

---

576 *Sunan Abi Dawud, Kitab al-Jana-iz,* Bab membaca Al-Qur'an di dekat mayit

577 *As-Sunan al-Kubra,* karya an-Nasa-i, *Kitab 'Amal al-Yaum Wa al-Lailah,* Bab apa yang dibaca atas mayit. Dan juga dalam kitab *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah* karya an-Nasa-i; Penjelasan apa yang dibaca atas mayit, dengan redaksi: (اقرءوا على موتاكم يس) *"Bacalah oleh kalian atas mayit-mayit kalian akan surat Yasin"*.

578 Sunan Ibn Majah, Kitab al-Jana-iz, Bab apa yang datang dalam apa yang diucapkan di hadapan orang sakit ketika ia sedang sekarat dengan redaksi: (اقرءوها عند موتاكم) *"Bacalah ia di hadapan mayit-mayit kalian"*, yang dimaksud adalah surat Yasin.

579 *Sahih ibn Hiban, Kitab al-Jana-iz,* Pasal; tentang orang yang sekarat; masalah membaca surat Yasin di hadapan orang yang sekarat, dengan redaksi; (اقرءوا على موتاكم يس) *"Bacalah oleh kalian atas mayit-mayit kalian akan surat Yasin".*

580 *Musnad Ahmad,* (Dalam *musnad al-Bashriyyin*) , Hadits Ma'qil ibn Yasar, dengan redaksi: (اقرءوها على موتاكم) *"Bacalah ia atas mayit-mayit kalian"*, yang dimaksud adalah surat Yasin.

581 *Al-Mu'jam al-Kabir,* karya ath-Thabarani, pada nama Ma'qil ibn Yasar, memiliki *kunyah* Abu 'Ali, dengan redaksi: (اقرءوها على موتاكم) *"Bacalah ia atas mayit-mayit kalian"*, yang dimaksud adalah surat Yasin.

582 *Mustadrak al-Hakim, Kitab Fadha-il al-Qur'an,* Penyebutan keutamaan beberapa surat dalam Al-Qur'an, dan keutamaan beberapa ayat yang terpisah (tersendiri), dengan redaksi: (سورة يس اقرءوها عند موتاكم) *"Surat Yasin, bacalah ia di hadapan mayit-mayit kalian"*. Al-Hakim berkata bahwa ia itu Hadits dinyatakan *mauquf* oleh Yahya ibn Sa'id dan lainnya dari Suliman at-Taimi, dan pendapat tentang itu adalah pendapat Ibnul Mubarak, karena tambahan redaksi dari seorang yang dipercaya *(tsiqah)* itu diterima.

583 *As-Sunan al-Kubra,* karya al-Baihaqi, Bab apa yang disunnahkan untuk dibaca didekatnya (mayit), dengan redaksi: (اقرءوها عند موتاكم) *"Bacalah oleh kalian akan ia didekat mayit-mayit kalian"*, yang dimaksud surat Yasin.

584 *Mushannaf ibn Abi Syaibah;* Apa yang dibaca di dekat orang sakit saat ia sekarat, dengan redaksi: (اقرؤوها عند موتاكم) *"Bacalah oleh kalian akan ia didekat mayit-mayit kalian"*, yang dimaksud surat Yasin.

585 *Musnad ath-Thayalisi,* tetang apa yang di-*sanad*-kan kepada Ma'qil ibn Yasar, dengan redaksi: (اقرءوا يس على موتاكم) *"Bacalah oleh kalian akan Yasin atas mayit-mayit kalian"*

mengomentarinya (diam), artinya dalam penilaian Abu Dawud Hadits tersebut berkualitas *hasan*, sebagaimana beliau menyatakan sendiri dalam pembukaan kitab *Sunan*-nya bahwa Hadits-Hadits yang beliau riwayatkannya dalam kitab tersebut dan oleh beliau tidak dikomentarai maka Hadits-Hadits tersebut memiliki derajat *hasan*. Demikian pula *al-Hafizh* as-Suyuthi[586] menilianya sebagai Hadits *hasan*. Maka Hadits ini adalah bukti bahwa mayit mengambil manfaat dari bacaan Al-Qur'an orang lain.

Para ulama juga mengambil dalil dalam kesunnahan membaca Al-Qur'an di atas kuburan seorang mayit muslim dari Hadits tentang bahwa Rasulullah meletakan dua pelepah (batang kurma basah) di atas dua kuburan orang muslim, beliau bersabda:

لعله أن يخفف عنهما، ما لم ييبسا (رواه البخاري ومسلم وغيرهما)

"Semoga siksa keduanya diringankan selama dua pelepah ini belum kering" (HR. al-Bukhari, Muslim, dan lainnya). Para ulama berkata; diambil faedah dari Hadits ini adanya anjuran menanam pohon dan membaca Al-Qur'an di atas kubur-kubur. Jika siksa kubur dapat diringankan dari mereka (penduduk kubur) dengan pohon maka terlebih lagi dengan bacaan Al-Qur'an oleh seorang mukmin. Artinya, dapat diharapkan adanya keringanan siksa kubur dengan tasbihnya dua pelepah yang masih basah, padahal ia itu adalah benda mati (tidak bernyawa namun bertasbih) maka bacaan Al-Qur'an lebih

---

[586] *Al-Jami' ash-Shaghir,* karya as-Suyuthi: *Titimmah,* Bab huruf *alif*. Dan dalam kitab *Is'af al-Muslimin Wa al-Muslimat Bi Jawaz al-Qira'ah Wa Wushul Tsawabiha Ila al-Amwat,* (h. 6-7): "Diamnya Abu Dawud dari mengatakan *dla'if* terhadap Hadits tersebut menunjukan bahwa Hadits itu menurutnya tidak sahih, sebagaimana dikatakan oleh Ibn Hibban, dengan demikian itu adalah Hadits *maqbul*, dan derajatnya tidak jauh dari *Hasan li ghairih,* maka Hadits tersebut dapat dijadikah dalil *(hujjah)* dalam keadaan apapun. Maka di atas penjelasan ini, tidak boleh diambil pendapat orang yang menyalahi perintah Rasulullah yang telah jelas memerintahkan untuk itu (membaca surat Yasin), pendapat siapapun orang itu. *Al-Imam* Ahmad dalam *Musnad*-nya juga berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami al-Mughirah, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Shafwan, bahwa para *masyayikh* (ulama) berkata: "Apabila engkau membacanya (surat Yasin) atas seorang mayit maka diringankan dari mayit dengan sebabnya". Dan Hadits ini (membaca Yasin) telah di-*sanad*-kan oleh penyusun kitab *al-Firdaus,* berkata Muhibuddin ath-Thabari: "Yang dimaksud mayit adalah orang yang telah terpisah darinya oleh ruhnya, adapun memahami Hadits ini terhadap orang yang dalam keadaan sekarat adalah pendapat tanpa dalil". Kita katakan: "Telah berkata *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *al-Ishabah*, bagian huruf *ghain* (ber-titik satu), bagian pertama, (orang yang memiliki *shuhbah*/persahabatan, dan penjelasannya), *al-Ghain*, lalu sesudahnya *Dladl* dan *Tha'* (5/190. Cet. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), dari apa yang menukilnya oleh *al-Imam* Ahmad dari para *masyayikh*; "Ia (Hadits membaca Yasin) itu adalah Hadits yang *hasan sanad*nya".

utama dan lebih agung untuk diharapkan manfaatnya. Demikian disebutkan oleh sekelompok ulama, di antaranya al-Qadli 'Iyadl al-Maliki dalam kitab *Iklam al-Mu'lim Bi Fawa-id Muslim,* an-Nawawi asy-Syafi'i dalam *Syarh Sahih Muslim,* Badruddin al-'Ainiy al-Hanafi Dalam *Syarh Sahih al-Bukhari,* al-Buhuti al-Hanbali dalam *Syarh Muntaha al-Iradat*[587]*,* dan lainnya.

Seorang sahabat Rasulullah bernama Buraidah ibn al-Husaib juga telah memahami demikian terhadap Hadits di atas. Beliau memahami Hadits dalam makna umumnya. Maka beliau berwasiat agar diletakan dua pelepah basah di atas kuburnya kelak. Al-Bukhari dalam catatan-catatan *(ta'aliq)* beliau bagi *Kitab Sahih*-nya[588], berkata: "Dan Buraidah al-Aslami telah berwasiat (kepada keluarganya) agar diletakan dua pelepah di atas kuburnya nanti".

Al-Hafizh an-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* berkata[589]: "Para ulama menganjurkan untuk dibacakan Al-Qur'an di atas kubur dengan dasar Hadits ini, karena jika diharapkan adanya keringanan [dari siksa kubur] dengan tasbihnya sebatang kayu (pelepah yang masih basah) maka bacaan Al-Qur'an lebih utama dari itu". [Demikian perkataan *al-Hafizh* an-Nawawi].

Para ulama empat madzhab telah sepakat menetapkan kebolehan membaca Al-Qur'an di atas kubur. *Al-Hafizh* an-Nawawi, salah seorang ulama terkemuka madzhab Syafi'i, dalam kitab *al-Majmu'* berkata[590]: "Disunnahkan untuk dibacakan beberapa ayat dari Al-Qur'an dan [diikutkan dengan] berdoa bagi mereka [para ahli kubur] setelah selesai membacanya. Perkara ini telah dicatatkan demikian oleh asy-Syafi'i, dan disepakati oleh *Ash-hab* (para ulama madzhab Syafi'i)". [Demikian perkataan *al-Hafizh* an-Nawawi].

Syekh Zakariyya al-Anshari, juga salah seorang ulama terkemuka madzhab Syafi'i, dalam kitab *Syarh Raudl ath-Thalib*, menegaskan bahwa seorang mayit dapat mengambil manfaat dari bacaan Al-Qur'an yang dibacakan di atas kuburnya. Kemudian beliau berkata: "Sama halnya setelah

---

[587] *Syarh Sahih Muslim* karya al-Qadli 'Iyadl bernama *Ikmal al-Mu'lim Bi Fawa-id Muslim,* Kitab Bersuci, Bab dalil atas najisnya air kencing dan wajib bersuci darinya (2/120). Lihat pula *Syarh Sahih Muslim* karya an-Nawawi, Kitab bersuci, Bab dalil atas najisnya air kencing dan wajib bersuci darinya (3/202), dan *'Umdah al-Qari'* karya Badruddin al-Ainiy, Kitab *al-Wudhu,* Bab dari termasuk dosa besar bila tidak bersuci dari air kencing (3/118), serta *Syarh Muntaha al-Iradat* karya al-Buhuti, Kitab al-Jana-iz, Pasal pada ziarah kubur (2/164-165).

[588] *Sahih al-Bukhari, Kitab al-Jana-iz,* Bab meletakan pelepah di atas kubur.

[589] An-Nawawi, *Syarh Sahih Muslim* (3/202)

[590] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (5/311), *al-Adzkar,* Bab apa yang diucapkan setelah menguburkan mayit (h. 173)

bacaan Al-Qur’an tersebut diikutkan dengan doa bagi mayit atau tidak, juga sama halnya pahala bacaan Al-Qur’an tersebut dijadikan [hadiah] bagi mayit tersebut atau tidak, karena hanya dengan demikian (dibacakan di atas kuburnya) maka manfaat bacaan Al-Qur’an tersebut [langsung] dapat diraih oleh mayit. Juga oleh karena doa itu [disepakati] dapat bermanfaat bagi mayit, sehingga apabila doa itu diungkapkan setelah membaca Al-Qur’an maka ia itu lebih dekat untuk dikabulkan dan lebih besar keberkahannya. Serta, oleh karena pahala bacaan Al-Qur’an itu jika dijadikan untuk mayit maka sebenarnya itu adalah [juga merupakan] doa dengan berharap adanya pahala tersebut bagi mayit. Dengan demikian maka [nyatalah] bahwa mayit mengambil manfaat dari bacaan Al-Qur’an tersebut. Adapun apa yang dimaksud oleh asy-Syafi’i bahwa pahala bacaan Al-Qur’an itu tidak sampai bagi mayit adalah bukan dalam pengertian bacaan yang dibacakan di atas kuburnya [tetapi bacaan yang jauh dari kubur dan tidak disertakan dengan doa *ishal;* yaitu doa memohon kepada Allah untuk disampaikan pahala bacaan Al-Qur’an tersebut bagi si-mayit]”. [Demikian catatan Syekh Zakariyya al-Anshari].

Al-Marghinani al-Hanafi, dalam kitab *al-Hidayah* menuliskan[591]: “Bab; Haji bagi orang lain. Dasar dalam bab ini adalah bahwa seseorang boleh baginya untuk menjadikan pahala amal [baiknya] bagi orang lain, baik shalat, puasa, sedekah, atau lainnya; [demikian] pendapat Ahlussunnah Wal Jama’ah”. [Demikian tulisan al-Marghinani]. Perkataan al-Marghinani ini kemudian dikutip oleh Ibnu ‘Abidin, lalu beliau berkata[592]: “Pen-*syarah* kitab berkata; [amal saleh dimaksud] seperti bacaan Al-Qur’an, dzikir, [dan lainnya]. Lalu perkataannya; Menurut Ahlussunnah Wal Jama’ah, maksudnya adalah seluruh Ash-hab kami (artinya; semua ulama madzhab Hanafi) secara keseluruhan”. [Demikian catatan Ibnu ‘Abidin].

Adapun dari ulama madzhab Hanbali yang menegaskan sampainya pahala bacaan Al-Qur’an bagi mayit di antaranya al-Buhuti, sebagaimana beliau tuliskan dalam kitab *Syarh Muntaha al-Iradat*, beliau berkata [dengan *matn* dicampur dengan *syarh*][593]: “Dan disunnahkan bagi seorang yang mengunjungi mayit muslim untuk melakukan apa yang dapat meringankan bagi si-mayit, walaupun hanya dengan sebatas meletakan pelepah basah di atas kuburnya, atau dengan cara membaca dzikir, atau dengan membaca Al-

---

[591] Al-Marghinani, *al-Hidayah Syarh Bidayah al-Mubtadi* (1/183)

[592] Ibnu ‘Abidin, *Risalah Syifa’ al-‘Alil* (dalam himpunan risalah-risalah Ibnu ‘Abidin], lihat pula kitabnya; *Radd al-Muhtar* (2/243)

[593] Al-Buhuti, *Syarh Muntaha al-Iradat* (1/361-362)

Qur'an di dekat kuburnya, oleh karena ada Hadits tentang pelepah basah [yang diletakan oleh Rasulullah di atas makam]; karena jika dapat diharapkan dengan *tasbih* pelepah basah adanya keringanan bagi si-mayit maka lebih utama lagi dari bacaan Al-Qur'an. Anjuran ini dikuatkan dengan keumuman [redaksi] Hadits Rasulullah: *"Bacalah oleh kalian surat Yasin atas orang-orang yang meninggal di antara kalian"*. Dan setiap kebaikan yang dilakukan oleh seorang muslim, lalu ia menjadikan pahalanya bagi muslim lainnya, baik yang sama-sama masih hidup atau yang telah meninggal maka ia terhasilkan [sampai] baginya". Ibnu Qudamah dalam kitab *al-Mughni* berkata[594]: "Pasal; Tidak ada masalah membaca Al-Qur'an di atas kubur". [Demikian perkataan Ibnu Qudamah]. Beliau juga berkata: "Pasal; Perbuatan baik apapun yang dikerjakan [seorang muslim], kemudian ia jadikan pahalanya bagi mayit muslim maka demikian itu dapat bermanfaat baginya *in sya Allah*. Adapun doa, istighfar, sedekah, melaksanakan berbagai kewajiban maka aku tidak mengetahui ada perbedaan pendapat [bahwa itu semua bermanfaat bagi sesama muslim, bagi yang masih hidup atau yang telah meninggal], oleh karena ada beberapa kewajiban yang dapat diwakilkan". [Demikian perkataan Ibnu Qudamah]. Kemudian, beliau juga berkata: "Kita memiliki sandaran (dalil) bagi apa yang telah kita sebutkan, dan bahwa demikian itu adalah *Ijma'* umat Islam, karena sesungguhnya semua umat Islam dari setiap masa dan dari berbagai tempat mereka semua berkumpul sama-sama membaca Al-Qur'an, lalu mereka menghadiahkan pahalanya kepada orang-orang yang telah meninggal di antara mereka, tanpa ada siapapun yang mengingkari masalah ini". [Demikian tulisan al-Buhuti].

Dari ulama madzhab Maliki yang telah menegaskan masalah ini adalah Syekh ad-Dusuqi dalam kitab *Hasyiyah 'Ala asy-Syarh al-Kabir*, berkata[595]: "Ibnu Hilal dalam *an-Nawazil* berkata: Yang telah difatwakan oleh Ibnu Rusyd, dan yang menjadi pendapat para imam kita di wilayah Andalusia, bukan hanya dari satu orang saja, adalah; bahwa seorang mayit dapat mengambil manfaat dari bacaan Al-Qur'an [orang lain], manfaat bacaan Al-Qur'an tersebut sampai kepadanya, pahala bacaannya terhasilkan bagi si-mayit jika [memang] si-pembaca menghadiahkannya baginya. Inilah apa yang telah menjadi ajaran yang diamalkan oleh seluruh umat Islam di wilayah barat dan di wilayah timur, bahkan untuk tujuan itu hingga mereka membuat wakaf-wakaf, dan itu terus berlangsung dari masa-masa dahulu [hingga zaman sekarang]". [Demikian tulisan ad-Dusuqi].

---

[594] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (2/424)

[595] Ad-Dusuqi, *Hasyiyah ad-Dusuqi*, lihat *asy-Syarh al-Kabir* (1/423), *Minah al-Jalil* (1/509), *al-Madkhal* (1/266), dan lainnya dari kitab-kitab rujukan madzhab Maliki.

Kesimpulannya, tidak ada larangan secara *Syara'* dalam masalah membaca Al-Qur'an bagi mayit muslim, sebagaimana perkara itu telah dicatatkan oleh para ulama [dari berbagai madzhab], bahwa pahala bacaan Al-Qur'an tersebut sampai bagi si-mayit, *in sya Allah*.

Al-Albani Melarang Shalat *Sunnah Qabliyah* Jum'at Dengan Alasan Bid'ah

Al-Albani telah menyalahi Hadits-Hadits sahih dengan melarang shalat *qabliyah* jum'at, dengan alasan [menurutnya] shalat tersebut sebagai perkara bid'ah. Al-Albani berkata[596]:

وإن قصد الصلاة بين الأذان المشروع والأذان المحدث تلك التي يسمونها سنة الجمعة القبلية لا أصل لها في السنة ولم يقل بها أحد من الصحابة والأئمة. اهـ

"Jika seseorang melaksanakan shalat antara adzan yang telah disyari'atkan *(al-masyru')* dan adzan yang baharu *(al-muhdats);* yaitu shalat yang oleh mereka disebut dengan shalat sunnah *qabliyah* jum'at, maka demikian itu tidak memiliki dasar dalam Sunnah, dan tidak pernah dinyatakan [keberadaannya] oleh seorangpun dari para sahabat Nabi dan para imam [terkemuka]". [Demikian tulisan al-Albani].

Jawab: *al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi dalam kitab *Syarh at-Tirmidzi* menyebutkan bahwa al-Khila'i telah meriwayatkan dalam kitab-nya; *al-Fawa-id* dari 'Ali ibn Abi Thalib bahwa Rasulullah shalat sebelum jum'at empat raka'at dan sesudahnya empat raka'at. *Sanad* Hadits ini *jayyid* sebagaimana telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Waliyyuddin al-'Iraqi[597].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *at-Talkhish al-Habir* berkata[598]: "Faedah: ar-Rafi'i tidak menyebutkan satu-pun Hadits tentang shalat sunnah jum'at, dan [sesungguhnya] Hadits yang paling sahih tentang [anjuran shalat tersebut] adalah Hadits riwayat Ibnu Majah, dari Dawud ibn Rasyid, dari Hafsh ibn Ghiyats, dari al-A'masy, dari Abu Salih, dari Abu Hurairah, dari Abu Sufyan, dari Jabir; keduanya berkata: "Datang Sulaik al-Ghathafani dan Rasulullah sedang khutbah, maka Rasulullah berkata kepadanya: "Apakah engkau telah shalat dua raka'at sebelum engkau datang?", ia menjawab: "Belum", Rasulullah bersabda: "Shalatlah engkau 2 raka'at, dan ringankan

---

596 Al-Albani, *al-Ajwibah an-Nafi'ah* (h. 41)
597 Waliyyuddin al-'Iraqi, *Tharh at-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrib* (3/42)
598 Ibnu Hajar al-'Asqalani, *at-Talkhish al-Habir* (2/74)

dalam keduanya". Al-Majd Ibnu Taimiyah[599] dalam kitab *al-Muntaqa* berkata: Perkataannya; "Sebelum engkau datang" menunjukan bahwa shalat 2 raka'at dimaksud adalah shalat sunnah jum'at, sebelum shalat jum'at, bukan shalat sunnah *tahiyyat* masjid". Namun, riwayat ini diralat oleh al-Mizzi, bahwa yang benar adalah: "Apakah engkau telah shalat 2 raka'at sebelum engkau duduk?", hanya saja redaksi riwayat ini telah mengalami perubahan *(tash-hif)* dari beberapa orang perawinya. Dan dalam riwayat Ibnu Majah, dari Ibnu 'Abbas, berkata: "Rasulullah shalat 4 raka'at sebelum shalat jum'at, beliau tidak memisahkannya dengan suatu apapun di antara raka'at-raka'at tersebut". *sanad* Hadits ini lemah sekali *(dla'if jiddan)*. Dan dalam tema ini ada Hadits lain dari Ibnu Mas'ud dan 'Ali dalam riwayat ath-Thabarani". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Al-Hafizh Waliyyuddin al-'Iraqi dalam menjelaskan Hadits riwayat Ibnu Majah dari Abu Hurairah, berkata[600]: "Telah meriwayatkannya oleh Ibnu Majah dalam kitab *Sunan*-nya dengan *sanad* yang sahih". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Waliyuddin al-'Iraqi]. Dan terkait Hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Jabir, *al-Hafizh* Waliyuddin al-'Iraqi berkata[601]: "Ayahku [yaitu; *al-Hafizh* 'Abdur-Rahim al-'Iraqi] telah berkata dalam kitab *Syarh at-Tirmidzi: "Sanad* Hadits [tersebut] sahih". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Waliyuddin al-'Iraqi].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata[602]: "Dan telah datang tentang [anjuran] shalat *qabliyah* jum'at beberapa Hadits lainnya dengan [kualitas] *dla'if*, di antaranya dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh al-Bazzar dengan lafazh: "Adalah [Rasulullah] shalat sebelum jum'at 2 raka'at, dan sesudahnya 4 raka'at". Dalam *sanad* Hadits ini terdapat kelemahan *(dla'f)*". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar]. Kemudian beliau [menambahkan] berkata: "Dan dari Ibnu Mas'ud dalam riwayat ath-Thabarani juga seperti demikian itu, dan dalam *sanad*-nya terdapat kelemahan dan terputus *(dla'f wa inqitha')*, juga Hadits tersebut telah diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq dari Ibnu Mas'ud secara *mauquf*, dan inilah [pendapat/riwayat] yang benar, demikian pula telah diriwayatkan oleh Ibnu Sa'ad dari Shafiyyah; istri Rasulullah secara *mauquf* dari Hadits Abu Hurairah". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

---

[599] Al-Majd Ibnu Taimiyah adalah kakek dari Ahmad ibn Taimiyah *al-Musyabbih*. Al-Majd Ibnu Taimiyah adalah salah seorang ahli fiqh terkemuka dalam madzhab Hanbali.

[600] Waliyyuddin al-'Iraqi, *Tharh at-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrib* (3/42)

[601] Waliyyuddin al-'Iraqi, *Tharh at-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrib* (3/42)

[602] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/426)

Hadits Ibnu Mas'ud yang *mauquf* tersebut di atas telah diriwayatkan oleh *al-Hafizh* 'Abdur-Razzaq dalam kitab *al-Mushannaf*[603] dari Ma'mar, dari Qatadah: Bahwa Ibnu Mas'ud senantiasa shalat 4 raka'at sebelum sahalat jum'at, dan setelahnya [juga] 4 raka'at". [Demikian riwayat 'Abdur-Razzaq]. Hadits ini disahihkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[604]. Lalu, Ibnu Abi Syaibah [juga] meriwayatkan[605] bahwa Ibnu Mas'ud senantiasa shalat 4 raka'at sebelum shalat jum'at. Dan *al-Hafizh* 'Abdur-Razzaq sendiri [juga] meriwayatkan[606] bahwa Ibnu Mas'ud selalu menganjurkan untuk shalat 4 raka'at sebelum shalat jum'at. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata[607]: "Seluruh para perawinya adalah orang-orang *tsiqah* (terpercaya)". [Demikian penilaian *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Abu Dawud, Ibnu Hibban dan lainnya meriwayatkan dari Nafi', berkata[608]: "'Abdullah ibn 'Umar senantiasa memperpanjang shalatnya sebelum jum'at, lalu setelah shalat jum'at beliau shalat 2 raka'at di rumahnya, dan beliau memberitakan bahwa Rasulullah senantiasa melakukan demikian itu". [Demikian riwayat Abu Dawud, Ibnu Hibban dan lainnya]. Ibnu Sa'ad dalam kitab *Thabaqat*[609] meriwayatkan dari Yazid ibn Harun, dari Hammad ibn Salamah, dari Shafiyah; bahwa ia (Hammad) mendengarnya berkata: "Aku telah melihat Shafiyyah binti Huyay shalat 4 raka'at sebelum keluarnya imam [shalat], lalu ia (Shafiyyah) shalat jum'at bersama imam 2 raka'at". [Demikian riwayat Ibnu Sa'ad].

Ibnu Abi Syaibah[610] meriwayatkan dari Abu Mijlaz bahwa ia (Abu Mujlaz) senatiasa shalat 2 raka'at di rumahnya sebelum shalat jum'at. Dan dari 'Abdullah ibn Thawus, dari ayahnya, bahwa ia (Thawus) tidak datang ke masjid di hari jum'at kecuali setelah ia shalat dua rak'at di rumahnya. Dan dari A'masy, dari Ibrahim, berkata: "Mereka senantiasa shalat 4 raka'at sebelum shalat jum'at".

Dan telah datang [riwayat] dari Ibnu 'Umar bahwa Rasulullah senantiasa shalat 2 raka'at sebelum shalat Zhuhur dan 2 raka'at setelahnya, lalu setelah shalat Maghrib 2 raka'at di rumahnya, dan setelah shalat Isya 2

---

[603] 'Abdur-Razzaq, *Mushannaf* (3/247)
[604] Ibnu Hajar, *at-Talkhish al-Habir* (2/74)
[605] Ibnu Abi Syaibah, *Mushannaf* (1/463)
[606] 'Abdur-Razzaq, *Mushannaf* (3/247)
[607] Ibnu Hajar, *ad-Dirayah Fi Takhrij AHadits al-Hidayah* (h. 218)
[608] Abu Dawud, *Sunan, Kitab ash-Shalat,* Bab tentang shalat setelah shalat jum'at. Ibnu Hibban, *al-Ihsan* (4/84), Ibnu Khuzaimah, *Shahih* (3/168), dan Ahmad, *Musnad* (3/103)
[609] Ibnu Sa'ad, *Thabaqat* (8/491)
[610] Ibnu Abi Syaibah, *Mushannaf* (1/463)

raka'at, dan beliau tidak shalat setelah sahalat jum'at hingga pulang, lalu [kemudian] beliau shalat 2 raka'at". Hadits ini diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih* di bawah bab tentang shalat setelah shalat jum'at dan sebelum shalat jum'at[611].

Al-Hafizh Ibnu Hajar berkata[612]: "[Namun] tidak disebutkan (oleh al-Bukhari) satu Hadits-pun terkait shalat sebelum shalat jum'at. [Namun demikian] Ibnul Munayyir dalam kitab *Hasyiyah* berkata: Ketetapan demikian itu seakan dasarnya hendak menyamakan [dalam anjuran shalat sunnah] antara shalat Zhuhur dan salat jum'at, kecuali bila ada dalil yang jelas menunjukan perbedaan pada keduanya, oleh karena shalat jum'at adalah pengganti shalat Zhuhur". Berkata (Ibnul Munayyir): Perhatiannya (al-Bukhari) terhadap hukum shalat setelah shalat fardlu lebih banyak, karena itulah masalah yang hendak didahulukan dalam tema ini, walaupun hal itu menyalahi kebiasaannya dalam mendahulukan apa yang sebelum atas apa yang sesudah". Kemudian beliau (Ibnul Munayyir) berkata: "Telah berkata Ibnut-Tin: Bahwa tidak ada penyebutan Hadits tentang shalat sebelum shalat jum'at dalam tema ini ada kemungkinan al-Bukhari hendak menetapkannya [tetapi] dengan cara dianalogikan kepada shalat Zhuhur". Dan pendapat ini dikuatkan oleh az-Zain Ibnul Munayyir yang mengatakan bahwa ia (al-Bukhari) bermaksud menyamakan antara shalat jum'at dan shalat Zhuhur dalam adanya anjuran shalat *qabliyah* [bagi keduanya], sebagaimana beliau bermaksud menyamakan adanya hukum [anjuran] tersebut bagi imam dan makmum, sehingga demikian itu menuntut adanya kesunahan [dalam shalat sunnah *qabliyah*] bagi keduanya". Dan yang nyata *(zahir)* menunjukan itu adalah bahwa al-Bukhari telah berisyarat kepada adanya beberapa riwayat dari beberapa sebagaian jalur terkait tema ini; yaitu Hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Ibnu Hibban dari jalur Ayyub, dari Nafi', berkata: "'Abdullah ibn 'Umar senantiasa memperpanjang shalatnya sebelum jum'at, lalu setelah shalat jum'at beliau shalat 2 raka'at di rumahnya, dan beliau memberitakan bahwa Rasulullah senantiasa melakukan demikian itu". [Riwayat ini] telah dijadikan *hujjah* (dalil) oleh an-Nawawi dalam kitab *al-Khulashah* atas adanya anjuran shalat sunnah sebelum shalat jum'at (qabliyah jum'at)". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

---

[611] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih, Kitab al-Jum'ah,* Bab tentang shalat setelah shalat jum'at dan sebelumnya (nomor 937).

[612] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/426)

Az-Zaila'i berkata[613]: "Syekh Muhyiddin an-Nawawi tidak menyebutkan Hadits dalam tema ini kecuali Hadits 'Abdullah ibn Mughaffal, bahwa Rasulullah bersabda: *"Baina kulli adzanain shalah"* (Di setiap antara dua adzan terdapat shalat). Hadits [ini] diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim[614], menyebutkannya dalam *Kitab Shalat*. Beliau (an-Nawawi) juga menyebutkan Hadits Nafi', berkata: "'Abdullah ibn 'Umar senantiasa memperpanjang shalatnya sebelum jum'at, lalu setelah shalat jum'at beliau shalat 2 raka'at di rumahnya, dan beliau memberitakan bahwa Rasulullah senantiasa melakukan demikian itu". Beliau (an-Nawawi) berkata: "[Hadits Nafi' ini] telah diriwayatkan oleh Abu Dawud dengan *sanad* sesuai dengan syarat al-Bukhari". Shalat sunnah *(qabliyah)* jum'at juga telah disebutkan oleh penulis kitab sendiri (yaitu; al-Marghinani dalam kitab *al-Hidayah*) pada bab I'tikaf, berkata: "Sunnah sebelum shalat jum'at untuk shalat sunnah 4 raka'at dan sesudahnya [juga] 4 raka'at", dan beliau berisyarat kepada adanya anjuran shalat *qabliyah* tersebut ketika [seseorang] hendak mendapatkan shalat fardlu [berjama'ah], berkata: "Dan apabila telah didirikan *(iqamah)* shalat zhuhur atau shalat jum'at maka hendaklah ia memutuskan shalatnya para permulaan dua raka'at tersebut, satu pendapat mengatakan: Hendaklah ia menyempurnakan shalatnya tersebut". [Demikian tulisan az-Zaila'i].

Al-Hafizh Ibnu Hajar berkata[615]: "Paling kuat apa yang dapat dijadikan pegangan dalam disyari'atkannya 2 raka'at shalat sebelum shalat jum'at adalah keumuman Hadits yang telah disahihkan oleh Ibnu Hibban[616] 'Abdullah ibn az-Zubair secara *marfu'*:

ما من صلاة مفروضة إلا وبين يديها ركعتان (رواه ابن حبان)

"Tidak ada shalat fardlu apapun kecuali sebelumnya ada shalat dua raka'at [shalat sunnah]", dan sejalan dengan Hadits ini Hadits lainnya dari 'Abdullah ibn Mughaffal[617] tentang orang [yang melaksanakan shalat sunnah] di waktu Maghrib: *"Di antara setiap dua adzan terdapat shalat"*. [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

---

[613] Az-Zaila'i, *Nash bar-Rayah Li AHadits al-Hidayah* (2/207)

[614] Al-Bukhari, *Shahih, Kitab al-Adzan,* Bab tentang bahwa antara dua adzan terdapat shalat. Muslim, *Shahih, Kitab Shalat al-Musafirin Wa Qashriha,* Bab tentang bahwa antara dua adzan terdapat shalat.

[615] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/426)

[616] Ibnu Hibban, *al-Ihsan* (4/77-78)

[617] Ibnu Hibban, *al-Ihsan* (2/48-49), dan (7/523)

Ibnul 'Arabi al-Maliki dalam kitab kitab *Syarh at-Tirmidzi*, berkata[618]: "Adapun shalat sebelumnya, artinya sebelum shalat jum'at, maka ia itu adalah boleh". [Demikian perkataan Ibnul Arabi].

Abu 'Abdir-Rahman Syaraf al-Haqq al-'Azhim Abadi berkata[619]: "Hadits tersebut (yaitu Hadits Ibnu 'Umar) menunjukan atas disyari'atkannya kesunnahan shalat sebelum jum'at. Adapun pendapat orang yang melarangnya maka tidak ada sandaran apapun baginya kecuali Hadits yang berisi larangan shalat di saat tergelincir matahari *(waqt az-zawal)*, namun demikian keumuman Hadits *[waqt az-zawal]* ini terkhususkan dengan hari jum'at yang menunjukan tidak adanya larangan shalat sunnah sebelum jum'at secara mutlak. Sebenarnya, hanya *[waqt az-zawal]* inilah puncak pendapat yang larangan shalat [sunnah] tersebut, dan sesungguhnya itu bukan bahan (materi) perselisihan pendapat *(ghair mahall an-niza')*. Kesimpulannya; bahwa shalat sebelum jum'at secara umum adalah perkara yang dianjurkan". Kemudian beliau berkata: "Aku katakan: Hadits Ibnu 'Umar yang telah dijelaskan oleh an-Nawawi dalam kitab *al-Khulashah* adalah Hadits sahih di atas syarat al-Bukhari, lalu al-'Iraqi dalam kitab *Syarh at-Tirmidzi* berkata: "*Sanad*-nya sahih", kemudian *al-Hafizh* Ibnul Mulaqqin dalam risalah-nya berkata: "*Sanad*-nya sahih, tidak ada cacat", juga Hadits tersebut telah diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dalam kitab *Shahih*-nya". [Demikian perkataan al-'Azhim Abadi].

Cukup [sebagai dalil] dalam disyari'atkannya shalat sebelum jum'at adalah apa yang perkara itu telah dikerjakan oleh para sahabat agung; 'Abdullah ibn Mas'ud, 'Abdullah ibn 'Umar, dan *Ummul Mu'minin* Shafiyyah binti Huyay. Lalu juga dikerjakan oleh Abu Mijlaz; yaitu [yang aslinya bernama] Lahiq ibn Humaid; salah seorang terkemuka dari kalangan Tabi'in. Demikian pula shalat sunnah sebelum jum'at tersebut dilakukan oleh Thawus ibn Kaisan al-Yamani, -salah seorang murid terkemuka sahabat 'Abdullah ibn 'Abbas-; seorang pemimpin kalangan Tabi'in dan pemuka orang-orang *tsiqah* di antara mereka. Lalu [demikian pula] dilakukan oleh Ibrahim ibn Yazid an-Nakha'i; seorang dari kalangan Tabi'in yang sangat *tsiqah,* yang juga seorang mufti kota Kufah di masanya. Demikian pula anjuran shalat sunnah sebelum jum'at tersebut telah ditetapkan oleh Sufyan ats-Tsauri dan 'Abdullah ibn al-Mubarak; dua orang imam terkemuka di antara para ulama *'amilin*. Dan lebih dari cukup bahwa Hadits [Ibnu 'Umar tersebut] di atas telah dinilai sahih oleh *al-Hafizh ats-Tsiqah ats-Tsabt;* Zainuddin al-'Iraqi, yang merupakan guru dari

[618] Abu Bakr Ibnul 'Arabi, *'Aridlah al-Ahwadzi* (2/312)

[619] Al-'Azhim Abadi, *'Aun al-Ma'bud 'Ala Sunan Abi Dawud* (1/438)

al-Hafizh Ibnu Hajar al-'Asqalani, dan juga Hadits tersebut telah dinilai sahih oleh para *Huffazh* lainnya.

Berikut ini, di bagian penutup, sebagai tulisan bantahan terhadap siapapun orang yang mengambil pendapat rusak al-Albani ini, aku [penyusun kitab ini] katakan: "Al-Albani rusak ini telah menyalahi pendapat imamnya sendiri, yaitu Ahmad ibn Taimiyah *al-Mujassim*, yang oleh al-Albani sendiri disebut dengan Syaikhul Islam, karena sesungguhnya Ibnu Taimiyah al-Mujassim ini telah membolehkan shalat sunnah sebelum jum'at, ia berkata: "Barangsiapa melakukan itu (shalat sunnah sebelum jum'at) tidak boleh diingkari atasnya", sebagaimana perkataannya itu telah dikutip oleh penyusun kitab al-Inshaf yang notabene bermadzhab Hanbali[620]. [Anda katakan kepada al-Albani dan para pecintanya: "Mau di mana kalian menaruh muka kalian?", atau: "Masihkan kalian memiliki tempat untuk bersembunyi?"].

Dengan demikian, lewat catatan yang ringkas ini telah jelas bahwa shalat sunnah sebelum shalat jum'at adalah perkara disyari'atkan dalam ajaran agama kita ini; yang kesunnahannya telah ditegaskan oleh banyak ulama terkemuka [dalam karya-karya mereka]. Dan dengan ini, juga menjadi sangat jelas bahwa pendapat al-Albani adalah pendapat rusak dan batil; di mana ia mengatakan bahwa shalat sunnah sebelum jum'at sebagai perkara bid'ah. Sekaligus catatan ini menjelaskan bagi kita semua betapa al-Albani dalam bicara [dan tulisannya] hanya bersandar kepada hawa nafsu belaka, hingga imamnya sendiri; Ibnu Taimiyah al-Harrani *al-Mujassim* telah ia salahi dan ia tentang.

Al-Albani Mengharamkan Memanjangkan Janggut Yang Melebihi Segenggaman Tangan

Al-Albani dalam kumpulan fatwa-fatwanya berkata[621]:

ويحرم إسبال اللحية فوق القبضة كما يحرم إحداث أي بدعة في الدين. اهـ

"Haram [hukumnya] memanjangkan janggut yang melebihi dari segenggaman tangan, sebagaimana diharamkannya membuat perkara baru dalam agama". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

---

[620] Al-Mardawi, *al-Inshaf* (2/406)
[621] *Fatawa al-Albani* (h. 53)

Ini adalah fatwa sesat yang dengannya al-Albani telah menyempal (ekstrim) dari pendapat para ulama. Dalam masalah ini, pendapat para ulama ada dua[622]; sebagian mereka berpendapat bahwa janggut itu didiamkan sebagaimana adanya [ia tumbuh] tanpa dipotong darinya sedikitpun. Sebagian ulama lainnya mengatakan silahkan memotong janggut tersebut [sesuai kebutuhan], baik pada bagian panjangnya atau pada bagian lebarnya[623]. Pendapat yang pertama diungkapkan oleh *al-Hafizh* an-Nawawi[624], pendapat kedua dinyatakan oleh al-Hasan al-Bashri. Adapun pendapat al-Albani tidak memiliki dasar apapun. [Sebenarnya sangat aneh, al-Albani rusak ini mengaku berpegangteguh dengan sunnah-sunnah Nabi dan anti bid'ah, tapi ia menetapkan hukum tanpa dasar apapun dari agama ini?!] Dari mana ia mengatakan bahwa [menurutnya] haram memanjangkan janggut lebih dari segenggaman tangan?! Al-Albani tidak memiliki dalil dalam pendapat rusaknya ini. Tidak ada satupun Hadits yang menyebutkan bahwa Rasulullah mengharamkan memanjang janggut melebihi satu genggaman tangan, atau bahwa Rasulullah menggenggam janggutnya lalu beliau sendiri memotong apa yang melebihi dari genggaman tangannya.

Al-Albani Mengharamkan Jual Beli Dengan Cara Kredit Dan Menghukuminya Sebagai Riba

Dalam sebuah Hadits Rasulullah bersabda:

لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع (رواه الترمذي)

"Tidak halal praktik pesanan dan jual, juga [tidak halal] praktik [adanya] dua syarat dalam satu [akad] jual beli". Dalam mengomentari Hadits ini al-Albani berkata[625]:

قال المناوي؛ كبعتك نقدا بدينار ونسيئة بدينارين، قلت؛ (أي الألباني)؛ فهو بيع التقسيط المعروف اليوم، والنهي عنه ليس لجهالة الثمن كما يظن البعض وإنما العلة الربا. اهـ

"Al-Munawi berkata: Seperti [seseorang] berkata: "Aku jual kepadamu dengan cara kontan dengan satu dinar, dan dengan cara ditempokan dengan dua dinar. Aku (al-Albani) katakan: Itulah apa yang dimaksud dengan jual beli kredit yang popular di zaman kita sekarang. Adanya larangan mempraktikan itu buka karena tidak diketahuinya harga [barang] seperti yang disangka oleh

---

622 Lihat perbedaan pendapat masalah ini dalam kitab *Fath al-Bari* (1/350)

623 Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (1/350)

624 An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (3/151)

625 Al-Albani, *Shahih al-Jami' ash-Shaghir* (6/221)

sebagian orang, tetapi sebabnya adalah adannya [unsur] riba [di dalamnya]". [Demikian tulisan al-Albani].

Dalam karyanya yang lain al-Albani berkata[626]:

فإنك قليل ما يتيسر لك تاجر يبيعك الحاجة بثمن واحد نقدا أو نسيئة، بل جمهورهم يطلبون منك زيادة في بيع النسيئة، وهو المعروف اليوم ببيع التقسيط، مع كونها ربا في صريح قوله - صلى الله عليه وسلم : (من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا) وقد فسره جماعة من السلف بأن المراد به بيع النسيئة، ومنه بيع التقسيط، كما سيأتي بيانه عند تخريج الحديث برقم 2326 . اهـ

"Sungguh sangat mudah bagimu [yang karenanya banyak dipraktikan], seorang pedagang menjual kepadamu apa yang menjadi kebutuhanmu engkau dapat membeli darinya dengan ketetapan harga dibayar kontan, atau dibayar dengan ditempokan, dan kebanyakan mereka (para pedagang) akan meminta darimu adanya harga tambahan jika [hendak] dibayar dengan cara ditempokan; di mana pratik ini sangat popular di zaman kita ini yang disebut dengan [jual beli] kredit, padahal ia itu adalah riba, karena jelas masuk dalam makna sabda Rasulullah: *"Barangsiapa membuat akan jual beli dalam dua akad maka baginya harus menetapkan harga paling rendah, atau dia akan jatuh dalam riba"*[627]. Dan sungguh telah menjelaskan oleh sekelompok dari ulama Salaf bahwa yang dimaksud dengan Hadits tersebut adalah praktik jual beli yang ditempokan, yang termasuk betuknya adalah praktik jual beli kredit, sebagaimana akan datang penjelasannya dalam *takhrij* Hadits nomor 2326". [Demikian perkataan al-Albani].

Di bagian yang sama dalam bukunya tersebut, al-Albani berkata:

ورواه البيهقي بلفظ نهى عن بيعتين في بيعة، قال البيهقي: قال عبد الوهاب (يعني ابن عطاء): يعني يقول: هو لك بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين، وبهذا فسره الإمام ابن قتيبة في غريب الحديث، ولعل في معنى الحديث قول ابن مسعود: "الصفقة في الصفقتين ربا"، وكذا رواه ابن نصر في السنة، وزاد في رواية: "أن يقول الرجل: إن كان بنقد فبكذا وكذا، وإن كان إلى أجل فبكذا وكذا"، وهو رواية لأحمد وجعله من قول سماك الراوي عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه، ووافقه على ذلك جمع من علماء السلف وفقهائهم؛ (١) ابن سيرين، روى أيوب عنه أنه كان يكره أن يقول: أبيعك بعشرة دنانير نقدا، أو بخمسة عشر إلى أجل، وما كره ذلك إلا لأنه نهي عنه. (٢) طاووس قال: إذا قال: هو بكذا وكذا إلى كذا وكذا، وبكذا وكذا إلى كذا وكذا، فوقع المبيع على هذا، فهو بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين. أخرجه عبد الرزاق أيضا (١٤٦٣١) بسند صحيح، ورواه هو (14626) وابن أبي شيبةمن طريق ليث عن طاووس به مختصرا دون قوله: "فوقع المبيع"، وزاد: "فباعه على أحدهما قبل أن يفارقه، فلا بأس به، فهذا لا يصح عن طاووس، لأن ليثا كان اختلط. (٣) سفيان الثوري، قال: إذا قلت: أبيعك بالنقد إلى كذا، وبالنسيئة بكذا وكذا، فذهب به المشتري، فهو بالخيار في البيعين، ما

[626] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (4/72)

[627] Diriwayatkan oleh Abu Dawud, *Sunan, Kitab al-Buyu'*, bab tentang seorang yang membuat akad jual beli dalam dua akad (nomor 3461)

لم يكن وقع بيع على أحدهما، فإن وقع البيع هكذا، فهو مكروه، وهو بيعتان في بيعة وهو مردود، وهو منهي عنه، فإن وجدت متاعك بعينه أخذته، وإن كان قد استهلك فلك أوكس الثمنين، وأبعد الأجلين، أخرجه عبد الرزاق (١٤٦٣٢) عنه. (٤) الأوزاعي نحوه مختصرا، وفيه: "فقيل له: فإن ذهب بالسلعة على ذينك الشرطين؟ فقال: هي بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين، ذكره الخطابي في معالم السنن، ثم جرى على سنتهم أئمة الحديث واللغة، فمنهم: (٥) الإمام النسائي، فقال تحت باب بيعتين في بيعة؛ وهو أن يقول: "أبيعك هذه السلعة بمئة درهم نقدا، وبمئتي درهم نسيئة". (٦) ابن حبان، قال في صحيحه؛ ذكر الزجر عن بيع الشيء بمئة دينار نسيئة، وبتسعين دينارا نقدا. (٧) ابن الأثير في غريب الحديث، فإنه ذكر ذلك في شرح الحديثين المشار إليهما آنفا. حكم بيع التقسيط: ما تقدم في تفسير البيعتين وهو الصحيح والمشهور، ولقد اختلف العلماء في ذلك قديما وحديثا، فمن قائل إنه لا يجوز إلا إذا تفرقا على أحدهما، ومثله إذا ذكر سعر التقسيط فقط، ومن قائل أنه لا يجوز، ولكنه إذا وقع ودفع أقل السعرين جاز. ذهب أصحاب القول الأول إلى أن النهي عن بيعتين في بيعة لجهالة الثمن، وهو تعليل مردود، لأنه مجرد رأي مقابل النص الصريح في حديث أبي هريرة وابن مسعود أنه الربا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن هذا التعليل مبني على القول بوجوب الإيجاب والقبول في البيوع، وهذا مما لا دليل عليه في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بل يكفي في ذلك التراضي وطيب النفس، فالشاري حين ينصرف بما اشتراه، فإما أن ينقد الثمن، وإما أن يؤجل، فالبيع في الصورة الأولى صحيح، وفي الصورة الأخرى ينصرف وعليه ثمن الأجل وهو موضع الخلاف فأين الجهالة المدعاة؟ وبخاصة إذا كان الدفع على أقساط، فالقسط الأول يدفع نقدا، والباقي أقساط حسب الاتفاق فبطلت علة الجهالة أثرا ونظرا. وأما أصحاب القول الثاني فدليلهم حديث الترجمة وحديث ابن مسعود فإنهما متفقان على أن بيعتين في بيعة ربا، فإذن العلة هو الربا، وحينئذ فالنهي يدور مع العلة وجودا وعدما، فإذا أخذ أعلى الثمنين، فهو ربا، وإذا أخذ أقلهما فهو جائز كما تقدم عن العلماء الذين نصوا أنه يجوز أن يأخذ بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين، فإنه بذلك لا يكون قد باع بيعتين في بيعة، ألا ترى أنه إذا باع السلعة بسعر يومه، وخير الشاري بين أن يدفع الثمن نقدا أو نسيئة أنه لا يصدق عليه أنه باع بيعتين في بيعة كما هو ظاهر، وذلك ما نص عليه صلى الله عليه وسلم في قوله المتقدم: "فله أوكسهما أو الربا"، فصحح البيع لذهاب العلة، وأبطل الزيادة لأنها ربا، وهو قول طاووس والثوري والأوزاعي رحمهم الله تعالى كما سبق، ومنه تعلم سقوط قول الخطابي في معالم السنن؛ "لا أعلم أحدا من الفقهاء قال بظاهر هذا الحديث، وصحح البيع بأوكس الثمنين، إلا شيء يحكى عن الأوزاعي، وهو مذهب فاسد، وذلك لما تتضمنه هذه العقدة من الغرر والجهل، قلت (أي الألباني): يعني الجهل بالثمن كما تقدم عنه، وقد علمت مما سلف أن قوله هو الفاسد، لأنه أقامه على علة لا أصل لها في الشرع، بينما قول الأوزاعي قائم على نص الشارع كما تقدم، والخطابي تجرأ في الخروج عن هذا الحديث ومخالفته لمجرد علة الجهالة التي قالوها برأيهم خلافا للحديث، وأفاد كلام الخطابي أن الأوزاعي تفرد بذلك، وقد روينا لك بالسند الصحيح سلفه في ذلك، وهو التابعي الجليل طاووس، وموافقة الإمام الثوري له، وتبعهم الحافظ ابن حبان، فقال في صحيحه؛ "ذكر البيان بأن المشتري إذا اشترى بيعتين في بيعة على ما وصفنا وأراد مجانبة الربا كان له أوكسهما"، ثم ذكر حديث الترجمة، فليس الأوزاعي وحده الذي قال بهذا الحديث، والخلاصة أن القول الأول (يعني من أجاز بالتقسيط) هو أضعف الأقوال، لأنه لا دليل عنده إلا الرأي، مع مخالفة النص، وحديث الترجمة يصرح بأن البيع صحيح إذا أخذ الأوكس". اهـ كلام الألباني.

"Hadits tersebut juga telah diriwayatkan oleh al-Baihaqi dengan redaksi: *"Naha 'an bai'atain fi bai'ah",* al-Baihaqi berkata: 'Abdul Wahhab berkata: "Yaitu [jika] seseorang berkata: "Barang itu bagimu dengan pembayaran

kontan 10 [dirham] dan dengan pembayaran tempo 20 [dirham]". Dan dengan makna inilah [pula] dipahami oleh *al-Imam* Ibnu Qutaibah dalam kitab *Gharib al-Hadits*. Dan kemungkinan yang dimaksud dengan makna Hadits adalah perkataan Ibnu Mas'ud: "Akad jual beli dalam dua akad adalah riba", juga demikian inilah yang diriwayatkan oleh Ibnu Nashr dalam kitab *as-Sunnah*, dan beliau menambahkan; dalam satu riwayat: Jika seseorang berkata: "[Aku jual barang ini kepadamu] dengan kontan harganya sekian, dan jika dengan dengan tempo harganya sekian", dan demikian ini salah satu riwayat dari Ahmad, dan ia [Ibnu Nashr] menyandarkannya kepada Sammak, perawi Hadits tersebut, dari 'Abdur-Rahman ibn 'Abdillah ibn Mas'ud, dari ayahnya. Dan pendapatnya ini disepakati oleh sekelopok ulama Salaf dan para ahli Fiqh mereka, yaitu: [1]. Ibnu Sirin. Telah meriwayat Ayyub darinya, bahwa ia (Ibnu Sirin) tidak senang dengan bila seseorang berkata [dalam praktik jual beli]: "Aku jual kepadamu dengan 10 dinar dengan kontan, dan dengan 15 dinar dengan tempo", dan sebab tidak senangnya beliau itu tidak lain adalah karena praktik tersebut dilarang. [2]. Thawus, beliau berkata: "Jika seseorang berkata: "Barang itu dengan harga sekian jika dengan tempo [pembayaran] sekian, dan dengan harga sekian jika dengan tempo [pembayaran] sekian; sehingga terjadilah praktik di atas dua akad itu; maka yang diambil [hendaklah] harga yang paling rendah dan dengan tempo yang paling lama", diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq (nomor Hadits 14631) dengan *sanad* sahih. Lalu beliau; 'Abdur-Razzaq (pada nomor Hadits 14626) dan Ibnu Abi Syaibah juga meriwayatkan dari jalur Laits, dari Thawus, seperti redaksi di atas dengan ringkas, yaitu tanpa penyebutan *"fa waqa'a al-mabi'"*, tetapi dengan tambahasan redaksi: *"Fa ba'ahu 'ala ahadihima qabla an yufariqahu fa la ba'sa"* (Maka apabila terjadi akad jual beli di atas salah satu dari dua akad pembayaran tersebut sebelum meninggalkannya maka demikian itu tidak mengapa); namun redaksi ini tidak benar adanya dari Thawus, oleh karena Laits seorang yang telah mengalami pikun *(ikhtlath)*. [3]. Sufyan ats-Tsauri, berkata: "Jika engkau berkata: "Aku jual kepadamu [barang ini] dengan cara kontan dengan harga sekian, dan dengan cara ditempokan dengan harga sekian", lalu si-pembeli pergi [tanpa ada kejelasan darinya] dalam memilih salah satu dari dua akad tersebut dan tidak ada kesepakatan antara keduanya (si-penjual dan si-pembeli), praktik jual beli semacam ini dibenci, ia itu adalah dua akad dalam satu akad jual beli, praktik seperti itu tertolak dan dilarang, maka jika engkau mendapati barangmu masih dalam keadaan utuh maka hendaklah engkau mengambilnya, tetapi jika engkau mendapatinya telah rusak maka bagimu harga yang paling murah dan yang paling lama temponya", diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq, darinya [Sufyan],

(Hadits nomor 14632). [4]. Al-Auza'i, juga berpendapat seperti pendapat di atas, secara ringkas disebutkan: "Jika si-pembeli pergi membawa barang di atas dua akad tersebut (antara kontan dan ditempokan)? Beliau (al-Auza'i) berkata: "Maka yang akad yang terjadi adalah harga yang paling murah dan dengan tempo yang labih lama". Disebutkan [riwayat ini] oleh al-Khatthabi dalam kitab *Ma'alim as-Sunan*, kemudian di atas ajaran inilah seluruh para imam Hadits dan para ahli bahasa, di antara mereka [seperti]; [5]. *Al-Imam* an-Nasa-i, dalam penjelasan bab *"Bai'atan fi bai'ah"* (dua akad jual beli dalam satu akad), berkata: "Yaitu apabila seseorang berkata: "Aku jual kepadamu barang ini, dengan harga 100 dirham secara kontan, dan dengan 200 dirham secara tempo". [6]. Ibnu Hibban, dalam kitab *Shahih*-nya berkata: "Penjelasan larangan dari praktik jual beli barang dengan [mengatakan]; "Harga 100 dinar dengan cara ditempokan, dan dengan 80 dinar dengan cara kontan". [7]. Ibnul Atsir dalam kitab *Gharib al-Hadits*, beliau telah menyebutkan penjelasan dua Hadits yang telah disebutkan di atas [dengan penjelasan dan makna yang sama]. Hukum jual beli dengan cara kredit; [adalah] apa yang telah disebutkan dalam penjelasan *al-bai'atain*, itulah pendapat yang sahih dan popular *(masyhur)*. Para ulama, dari masa dahulu hingga sekarang telah berselisih pendapat terkait hukum kredit, di antara mereka ada yang berpandapat tidak boleh hingga keduanya [pembeli dan penjual] telah berpisah dan jelas dalam menetapkan akad pada salah satunya; antara kontan atau kredit, termasuk dalam hal ini jika disebutkan hanya harga kreditnya saja. Pendapat lainnya mengatakan tidak boleh, kecuali bila telah terjadi akad tersebut lalu dibayarkan harga terendah dari salah satu dua harga tersebut; maka itu boleh. Kelompok pertama berpendapat bahwa larangan *"Bai'atan fi bai'ah"* adalah karena sebab ketidakjelasan harga; namun ini adalah alasan yang tertolak, karena pemahaman demikian itu hanya sebatas sebuat pendapat [akal] yang jelas menyalahi teks yang tegas *(sharih)* dalam Hadits Abu Hurairah dan Ibnu Mas'ud bahwa sesungguhnya itu adalah riba. Ini [dilihat] dari satu segi. Pada segi lain; alasan tersebut dibangun di atas pendapat yang mewajibkan [adanya] *ijab qabul* dalam praktik jual beli, padahal demikian itu sesuatu yang tidak ada dalilnya baik dari Al-Qur'an maupun Hadits, tetapi cukup [dalam jual beli itu] dengan hanya saling ridla *(at-taradli)* dalam lapang dada antara dua belah pihak. Maka seorang pembeli apabila ia telah bertekad dengan apa yang ia belinya baginya boleh membayar secara kontan atau membayar dengan cara ditangguhkan [dengan tempo]. Praktik dalam gambaran pertama adalah sah, sementara praktik dalam gambaran ke dua yaitu dengan harga yang ditempokan adalah masalah yang menjadi perselisihan. Dengan

demikian maka di mana letak masalah yang dianggap bahwa di dalam praktik tersebut ada ketidakjalasan *(al-jahalah)*?! Lebih khusus lagi jika pembayarannya itu dilakukan [selain ditempokan juga] dengan cara diangsur (kredit), [sehingga ada dua model]; pertama pembayaran dengan ditempokan yang dibayarkan sekaligus, kedua; pembayaran ditempokan yang dibayarkan dengan cara diangsur, dengan demikian alasan bahwa dalam praktik ini tidak ada kejelasan *(al-jahalah)* adalah alasan batil, baik secara *Syara'* dan akal. Adapun mereka yang mengambil pendapat kedua [bahwa praktik jual beli tersebut batil] dalil mereka adalah Hadits terkait tema [bahasan] ini juga Hadits Ibnu Mas'ud; di mana kedua Hadits tersebut sepakat bahwa *"Bai'atan fi bai'ah"* adalah riba, dengan demikian 'illat (sebab)-nya adalah [ada unsur] riba. Maka dari sinilah; bahwa adanya larangan [praktik jual beli kredit itu] tergantung dengan adanya atau tidak adanya sebab [riba] tersebut; jika ia mengambil harga yang lebih tinggi maka itu adalah riba, dan jika ia mengambil harga yang paling rendah maka itu boleh, sebagaimana telah dijelaskan di atas [mengutip] dari para ulama yang dengan tegas menetapkan bahwa [praktik kredit] itu boleh dengan harga yang terendah [artinya; seperti harga kontan] dan dengan tempa yang paling lama, karena dengan demikian maka terhindarlah dari *"Bai'atan fi bai'ah".* Anda sendiri dapat melihat, seorang yang menjual barang dengan harga yang ia tetapkan di hari itu, lalu si-penjual ini memberikan pilihan kepada si-pembeli antara membayar dengan kontan atau membayar dengan ditempokan dengan harga yang telah ditetapkan tersebut; ini jelas tidak termasuk *"Bai'atan fi bai'ah".* Dan inilah yang dimaksud oleh Rasulullah dalam Haditsnya yang telah kita kutip di atas; *"Fa lahu akasuhma aw ar-riba"* (maka bagi si-pembeli tersebut harga terendah, atau jika tidak demikian maka ia jatuh dalam riba). Dengan demikian maka praktik jual beli seperti ini adalah benar (sah), karena tidak ada *'illat* di dalamnya; yaitu tidak adanya tembahan harga [di atas harga kontan], sehingga tidak ada riba di dalamnya. Inilah pendapat Thawus, ats-Tsauri, dan al-Auza'i sebagaimana telah tersebut di atas. Dari sini menjadi jelas gugur (rusak) perkataan al-Khatthabi dalam kitab *Ma'alim as-Sunan*, [yang mengatakan]: "Aku tidak mengetahui seorang-pun dari para ahli Fiqh (ulama) yang mengambil makna zahir Hadits ini, atau membenarkan jual beli dengan harga paling rendah dari dua harga kecuali pendapat [dianggap] dari al-Auza'i, dan ia itu adalah pendapat rusak, oleh karena praktik akad semacam ini mengandung bahasa dan ketidakjelasan *(al-gharar wa al-jahl)*". Aku (al-Albani) katakan: "Yang dimaksud "ketidakjelasan" olehnya adalah dalam masalah harga sebagaimana telah kita bahas, padahal sebagaimana telah engkau ketahui

dari penjelasan terdahulu, bahwa sebenarnya yang rusak adalah pendapat [al-Khatthabi] sendiri, karena ia membangun argument pendapatnya itu di atas *'illat* yang tidak ada dasarnya dalam *Syara'*, sementara al-Auza'i telah membangun pendapatnya itu di atas *Syara'* seperti penjelasan di atas, sementara al-Khatthabi telah berani keluar dari makna Hadits ini dan menyalahinya hanya dengan alasan menurutnya ada *'illat al-jahalah;* yang itu dinyatakan oleh mereka dari hasil pikiran *(ra'yu)* mereka saja, dan [jelas] menyalahi Hadits. Perkataan al-Khatthabi di atas juga memberikan pemahaman bahwa pendapat al-Auza'i tersebut adalah pendapat dirinya sendiri saja *(tafarrud)*, padahal kami telah meriwayatkan bagimu dengan *sanad* yang sahih dari orang sebelumnya, yaitu seorang Tabi'in agung; Thawus, lalu juga [pendapat] demikian itu telah disepakati oleh Sufyan ats-Tsauri, serta diikuti oleh *al-Hafizh* Ibnu Hibban; yang dalam kitab *Shahih*-nya yang berkata: "Menyebutkan penjelasan bahwa seorang pembeli apabila telah membeli dengan cara *"Bai'atan fi bai'ah",* seperti pemahaman yang telah kita jelaskan, dan ia hendak menghindar dari riba maka baginya [hendaklah] mengambil harga yang paling rendah [di antara dua harga]", kemudian Ibnu Hibban mengutip Hadits tentang tema ini. Dengan demikian maka bukan hanya al-Auza'i seorang yang berpendapat demikian terkait Hadits tersebut. Kesimpulannya, pendapat pertama; yang membolehkan praktik jual beli dengan cara kredit adalah pendapat yang paling lemah, karena ia itu tidak memiliki dalil, kecuali hanya dasar pikiran *(ra'yu)* belaka; yang padahal itu menyalahi *nash*. Hadits tentang masalah ini sudah sangat jelas menegaskan bahwa jual beli tersebut sah jika si-pembeli mengambil harga yang paling rendah". [Demikian catatan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya di antara bentuk praktik jual beli yang sudah berlangsung dari zaman dahulu hingga sekarang adalah *bai' al-ajal,* yaitu praktik jual beli yang pembayarannya ditempokan dari setelah akad. Artinya, pembayaran dilakukan di masa mendatang sesuai ketetapan yang telah disepakati oleh kedua belah pihak dalam akad antara si-pembeli dan si-penjual, sama halnya pembayaran tersebut dibayarkan sekaligus (kes) atau dibayarkan secara berangsur [dalam beberapa kali pembayaran]. Praktik jual beli ini disebut dengan *al-bai' bi an-nasi-ah*. Praktik ini telah disepakati kebolehannya oleh seluruh ulama, dengan dasar Hadits riwayat al-Bukhari[628], dari 'Aisyah: *"Bahwa Rasulullah membeli makanan dari seorang Yahudi yang*

---

[628] Al-Bukhari, *Shahih, Kitab al-Buyu',* Bab tentang Rasulullah membeli dengan pembayaran yang ditempokan (an-nasi-ah), (nomor 2068)

pembayarannya ditempokan, dan Rasulullah menggadaikan baju besinya kepada orang Yahudi tersebut". *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam menjelaskan Hadits ini berkata[629]: "Perkataannya [al-Bukhari]: Bab tentang Rasulullah membeli [barang] dengan pembayaran yang ditempokan *(an-nasi-ah);* kata *an-nasi-ah;* dengan *kasrah* pada huruf *sin* yang tidak bertitik dan [dibaca] dengan *madd* (dipanjangkan); artinya dengan cara ditempokan. Ibnu Batthal berkata: "[Praktik] jual beli dengan cara *an-nasi-ah* hukumnya boleh dengan Ijma' (kesepakatan para ulama)". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Dan di antara bentuk pembayaran yang ditempokan itu adalah pembayaran dengan cara kredit atau diangsur *(at-taqsith)*. Kata *at-taqsith* secara bahasa artinya *at-tafriq*. Pakar bahasa; Ibnu Manzhur dalam kitab *Lisan al-'Arab* berkata[630]: *"Qassatha asy-syai'; farraqahu"* (kata *qassatha* artinya *farraqa;* memisah-misah, mengangsur)". [Demikian parkataan Ibnu Manzhur]. Pakar bahasa lainnya; al-fayyumi, dalam kitab *al-Mishbah al-Munir* berkata[631]: *"Qassatha al-kharaj taqsithan;* artinya membagi-bagi pengeluarannya kepada beberapa bagian tertentu [yang telah diketahui]". [Demikian perkataan al-Fayyumi].

Adapun *al-bai' bi at-taqsith* dalam pengetian istilah Fiqh adalah praktik jual beli yang pembayaran ditempokan kepada waktu tertentu dengan adanya tambahan pada harga tempo di atas harga kes[632], apabila kedua belah pihak si-pembeli dan si-penjual sama-sama telah sepakat pada harga tersebut di permulaan akad; bahwa harga tersebut dibayarkan secara berangsur dalam waktu (masa) tertentu [yang juga telah disepakati]. Dengan demikian jual beli dengan pembayaran kredit dasarnya adalah boleh, jika kedua belah pihak [si-pembeli dan si-penjual] telah sepakat dan jelas manakah akad yang hendak diambil; apakah akad tempo atau akad kontan. Praktik ini menjadi haram jika kedua belah pihak telah berpisah sebelum adanya kejelasan akad manakan yang hendak diambil, si-pembeli mengambil barang tanpa ada kejelasan dalam akad. Misalkan; si-penjual berkata: "Aku jual kepadamu barang ini dengan pembayaran kontan dengan harga 1000, dan dengan pembayaran tempo (kredit) dengan harga 2000 dalam jangka 6 bulan, lalu si-pembeli mengambil barang tersebut tanpa ada kejelasan darinya manakah cara pembayaran yang akan dibayarkan, inilah praktik yang

---

[629] Ibnu Hajar, Fath al-Bari (4/302)

[630] Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab*, materi [huruf] *qaf, sin, tha'* (7/378)

[631] Al-Fayyumi, *al-Mishbah al-Munir* (h. 192)

[632] Tentu yang dimaksud tambahan di sini bukan sesuatu yang mesti dari si-penjual, tetapi ia memiliki kebebasan untuk menambahkan harga atau tidak.

dilarang yang dimaksud dalam Hadits Nabi dengan *bai'tain fi bai'ah*. Diriwayatkan oleh Abu Dawud bahwa Rasulullah bersabda[633]:

من باع بيعتين في بيعة فله أوكسهما أو الربا (رواه أبو داود)

"Barangsiapa membuat dua akad jual beli dalam satu akad maka baginya harga paling rendah atau [ia akan jatuh dalam] riba". Makna *"aukasuhuma"* dalam Hadits ini artinya; *"aqalluhuma";* harga yang paling rendah dari dua harga. Apabila si-A berkata kepada si-B: "Aku serahkan kepadamu satu dinar ini sebagai pesanan untuk dua takaran gandum dalam jangka satu bulan [ke depan]", lalu lewatlah tempo satu bulan tersebut sementara barang (gandum) belum diserahkan, maka kemudian si-B berkata kepada si-A: "Jualah dua takaran gandum [yang harus aku berikan kepadamu tersebut] dengan pembayaran gandum dariku dengan empat takaran dalam jangka satu bulan [ke depan]", jika kedua orang ini berlanjut dalam praktik semacam itu maka keduanya jatuh dalam riba. Berbeda dengan apabila si-A telah menerima pesanan gandumnya yang 2 takaran itu dengan harga satu dinar, lalu oleh si-A gandum tersebut dijual kembali kepada si-B dengan harga 2 dinar misalnya; maka keduanya tidak jatuh dalam riba, [boleh, tidak ada masalah]. Adapun apa yang terjadi di sebagian orang; si-A menjual barang kepada si-B dengan cara pembayaran kredit (ditempokan) dengan jangka waktu tertentu yang telah sama-sama disepakati, tetapi dengan adanya syarat bahwa jika ada keterlambatan pembayaran per bulannya [misalkan] maka akan dikenakan denda tambahan pembayaran; maka demikian ini adalah riba. Pada dasarnya jual beli dengan praktik pembayaran kredit itu boleh, tetapi jika di dalamnya dimasukan syarat tersebut [yaitu; keharusan membayar denda jika terlambat membayar] maka inilah sebenarnya yang merusak praktik kredit [sehingga karena sebab itu ia menjadi haram].

Berikut ini dalil-dalil yang menunjukan kebolehan praktik jual beli dengan pembayaran cara kredit, walaupun jauh lebih mahal dibanding harga kontan; dari perkataan para Sahabat Nabi, dan para ulama yang datang setelah mereka, serta dari pernyataan ulama empat madzhab; sekaligus sebagai penjelasan bagi apa yang dimaksud oleh Hadits Nabi yang melarang *al-Bai'atain Fi Bai'ah*.

Ulama Yang Mengutip Ada Ijm'a Bagi Kebolehan Praktik Kredit

---

[633] Abu Dawud, *Sunan, Kitab al-Buyu',* Bab tentang orang yang mempraktikan *bai'tain fi bai'ah.* (nomor 3461)

Al-Hafizh Abu Sulaiman al-Khatthabi dalam kitab *Ma'alim as-Sunan* mengatakan bahwa boleh adanya tambahan harga pada barang [yang dijualbelikan] dengan cara ditempokan *(an-nasi-ah)* di atas harga kontannya. Tentang kebolehan masalah ini tidak ada perselisihan di kalangan ulama. Beliau berkata[634]: "Jika telah tetap di atas salah satu dua pilihan [akad; antara kontan atau tempo] di majelis akad maka jual beli itu sah, tidak ada perselisihan pendapat [ulama] di dalamnya". [Demikian perkataan al-Khatthabi]. Senada dengan itu apa yang telah diungkapkan oleh al-Baghawi dalam kitab *Syarh as-Sunnah*[635].

Perkataan Para Sahabat Rasulullah

Perkataan 'Abdullah ibn 'Umar

Abu 'Ubaid al-Qasim ibn Sallam al-Harawi dalam kitab *Gharib al-Hadits* berkata[636]: "Dalam Hadits 'Abdullah ibn 'Umar, bahwa seorang laki-laki berkata kepadanya: "Sesungguhnya kita berjualan, jika dengan kontan ada harga tersebdiri, dan jika dengan tempo ada harga tersendiri". Beliau (Ibnu 'Umar) bertanya: "Apa itu?", orang tersebut menjawab: *"Saraq al-Harir"* (sutra berkualitas tinggi), Ibnu 'Umar berkata: "Kalian wahai penduduk Irak, membuat nama yang aneh-aneh, mengapa engkau tidak menyebutnya dengan *"syuqaq al-harir"*?!, lalu Ibnu 'Umar berkata: "Jika engkau membeli [barang tersebut] maka ia itu menjadi milikmu, dan jika engkau hendak menjualnya [kembali] silahkan jual sesuai kehendakmu". [Demikian perkataan Ibnu 'Umar riwayat al-Harawi]. Abu 'Ubaid berkata[637]: "Dalam Hadits ini terdapat pemahaman bahwa Ibnu 'Umar tidak melihat adanya masalah (artinya; boleh) jika [seseorang] menjual dengan menetapkan dua harga, harga kontan tersendiri dan harga tempo tersendiri, lalu si-pembeli menetapkan harga salah satunya [sesuai yang ia kehendaki] sebelum meninggalkan majelis akad. Kecuali apabila keduanya [si-penjual dan si-pembeli] berpisah [meninggalkan majelis akad] sementara dua harga tersebut belum ditentukan manakah yang hendak diambil; maka ini tidak boleh. Inilah yang dimaksud oleh perkataan 'Abdullah [ibn Mas'ud]: *"Shafqatani fi shafqah riba"* (dua harga dalam praktik jual beli dijadikan dalam satu akad adalah riba), juga makna inilah yang dimaksud dalam Hadits

[634] Al-Khatthabi, *Ma'alim as-Sunan* (3/106)
[635] Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah* (8/143)
[636] Al-Harawi, *Gharib al-Hadits* (4/241)
[637] Al-Harawi, *Gharib al-Hadits* (4/243)

tentang adanya larangan; *"bai'atan fi ba'iah"*. [Demikian tulisan Abu 'Ubaid al-Harawi].

Abu 'Ubaid al-Harawi sendiri kemudian mengutip *sanad* Hadits Ibnu 'Umar di atas, berkata[638]: "Telah meriwayatkannya kepada kami oleh Husyaim, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Yunus ibn 'Ubaid, dari Yazid ibn Abi Bakr, dari Ibnu 'Umar. Dan Husyaim pernah berkata: Dari Yazid Abu Bakr". [Demikian perkataan Abu 'Ubaid al-Harawi].

Hadits Ibnu 'Umar di atas juga telah diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah[639], dari jalur Ibnu 'Ulayyah, dari Yunus, dari as-Sara' ibn 'Aqiq[640].

Telah meriwayatkannya [pula] oleh *al-Hafizh* Abu Nu'aim dalam kitab *Hilyah al-Auliya'*[641], dari al-Mufaddhal ibn Fadhalah, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Abu 'Ashim at-Tamimi, berkata: "Dahulu kami membeli *as-saraq* di masa Ibnu Dzibyan dengan harga 40 [dirham], lalu kami menjualnya dengan harga 60 [dirham]. Kemudian aku bertanya kepada Ibnu 'Umar [tentang praktik jual beli *as-saraq* tersebut], lalu beliau [balik] bertanya: "Apa itu *as-saraq*?", aku menjawab: "Kain sutra", beliau berkata: "Mengapa tidak engkau katakan *syuqaq al-harir*?", aku berkata: "Kami membelinya dengan harga 40 [dirham], lalu kami menjualnya dengan harga 60 [dirham]", maka beliau berkata: "Jika engkau membeli [barang tersebut] dan engkau telah mendapatkannya maka ia itu menjadi milikmu, dan jika engkau hendak menjualnya [kembali] silahkan jual sesuai kehendakmu, lebih mahal atau lebih murah". [Demikian riwayat *al-Hafizh* Abu Nu'aim].

Perkataan 'Abdullah ibn 'Abbas

Ibnu Abi Syaibah dalam Kitab *Mushannaf* berkata[642]: "Telah mengkhabarkan kepada kami Yahya ibn Zakariyya ibn Abi Za-idah, dari Asy'ats, dari 'Ikrimah, dari Ibnu 'Abbas, berkata: "Tidak mengapa jika seseorang berkata terkait barang [yang ia jualnya]; "Barang ini dengan kontan harganya sekian, dan dengan tempo harganya sekian", tetapi

---

[638] Dikutip oleh *muhaqqiq* kitab *Gharib al-Hadits* karya Abu 'Ubaid, yang diambil dari tiga naskah manuskrip kitab ini (4/241)

[639] *Mushannaf ibn Abi Syaibah* (4/536-537)

[640] Demikian tertulis dalam naskah yang diterbitkan, dan yang benar adalah "Faza' ibn 'Ufaif", sebagaimana dijelaskan dalam kitab *al-Mu'talif wa al-Mukhtalif* karya ad-Daraquthni (4/1817), juga oleh lainnya

[641] Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliya'* (9/52), lihat juga al-Bukhari, *at-Tarikh al-Kabir* (7/17)

[642] *Mushannaf ibn Abi Syaibah* (4/307)

keduanya [si-penjual dan si-pembeli] tidak saling berpisah sebelum menentukan manakah akad pembayaran yang hendak diambil, kecuali dari [dasar] ridla". *Sanad* perawinya adalah orang-orang *tsiqah*, sebagaimana [disebutkan] dalam kitab *Taqrib at-Tahdzib*, kecuali Asy'ats ibn Siwar al-Kindi, yang dinilai oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dengan katanya[643]: "[Ia seorang] *dla'if* (lemah); بخ م ت س ق". Maksud rumus yang ditulis oleh Ibnu Hajar adalah; bahwa ia (Asy'ats ibn Siwar al-Kindi) diambil riwayatnya oleh al-Bukhari dalam kitab *al-Adab al-Mufrad*, Muslim dalam al-Mutaba'at, dan juga diambil oleh at-Tirmidzi, an-Nasa-i, dan Ibnu Majah. Riwayat ini dikuatkan oleh riwayat sebelumnya, yaitu riwayat 'Abdullah ibn 'Umar.

Perkataan Para Ulama Yang Datang Setelah Masa Sahabat Dari Kalangan Tabi'in Dan Lainnya

Ibnu Abi Syaibah dalam Kitab *Mushannaf*[644] meriwayatkan dari Ibrahim an-Nakha-i, di mana beliau adalah seorang yang memberikan fatwa kebolehan praktik jual beli dengan pembayaran kredit. Ibnu Abi Syaibah berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Hasyim ibn al-Qasim, berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Syu'bah, berkata: "Aku telah bertanya kepada al-Hakam dan kepada Hammad tentang seorang yang membeli [barang] dari orang lain, lalu si-penjualnya berkata: "Jika dengan pembayaran kontan maka harganya sekian, dan jika dengan pembayaran tempo maka harganya sekian dengan jangka waktu sekian", beliau menjawab: "Tidak mengapa jika akad tersebut tertentu kepada salah satunya". [Demikian riwayat Ibnu Abi Syaibah]. *Sanad* riwayat ini, semua perawinya adalah orang-orang *tsiqah*. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Taqrib at-Tahdzib* berkata[645]: "Hasyim ibn al-Qasim al-Baghdadi adalah seorang *tsiqah, tsabt*". Ibnu Hajar juga berkata[646]: "Syu'bah ibn al-Hajjaj adalah seorang *tsiqah, hafizh, mutqin*". Adz-Dzahabi dalam kitab *Siyar* berkata[647]: "Al-Hakam ibn 'Utaibah adalah seorang *tsiqah, tsabt, faqih*, salah seorang di antara sahabat terkemuka Ibrahim [an-Nakha-i]". Adz-Dzahabi juga berkata[648]: "Hammad ibn Abi Sulaiman belajar kepada Ibrahim an-Nakha-i, dan beliau adalah orang yang paling cerdas di antara dan paling terkemuka dari *Ash-hab* Ibrahim, paling

[643] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 141)
[644] *Mushannaf Ibn Abi Syaibah* (3/307)
[645] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 662)
[646] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 317)
[647] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (5/209)
[648] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (5/231)

pintar dan paling kuat dalam berargumen *(al-munazharah)* dan ketajaman dalam berpendapat *(ar-rayu)*, dan beliau termasuk dari kalangan Tabi'in kecil". Adz-Dzahabi juga berkata[649]: "Mughirah ibn Miqsam al-Faqih digolongkan dari kalangan Tabi'in kecil, beliau mengambil riwayat dari Ibrahim an-Nakha-i. al-'Ijli berkata: "Beliau (Mughirah) adalah di antara ahli Fiqh terkemuka *Ash-hab* Ibrahim". Adz-Dzahabi juga berkata[650]: "Ibrahim ibn Yazid an-Nakha-i adalah ahli Fiqh negeri Irak, [namun] kami tidak mendapati bahwa beliau telah mendengar (mengambil riwayat) dari para Sahabat Nabi *muta-akkhirin* yang ada saat itu di Kufah, [namun demikian] semua para ahli Hadits [sepakat] menggolongkan beliau dari kalangan Tabi'in, hanya saja bukan kalangan Tabi'in senior, beliau sangat mendalami ilmu dari 'Abdullah ibn Mas'ud, dan beliau adalah mufti negeri Kufah, beliau dan asy-Sya'bi; di masanya saat itu". [Demikian tulisan adz-Dzahabi].

Ini adalah bukti bahwa praktik jual beli barang dengan harga berbeda antara pembayaran kontan dan pembayaran ditempokan, dengan menetapkan kepada salah satunya; adalah praktik yang sudah lama dikenal di zaman kalangan Tabi'in, dan praktik demikian itu adalah boleh dengan fatwa para ulama terkemuka di masa itu, bahkan termasuk fatwa kebolehannya dari para Sahabat Nabi seperti yang telah kita sebutkan. Dengan demikian, apa yang menjadi pendapat al-Albani tidak dianggap [dan tidak berguna] sama sekali.

Praktik jual beli dengan model di atas juga telah ditetapkan kebolehannya oleh banyak ulama lainnya, selain yang telah disebutkan di atas, seperti; Thawus, az-Zuhri, Sa'id ibn al-Musayyab, dan Qatadah. *Al-Hafizh* 'Abdur-Razzaq ash-Shan'ani dalam kitab *Mushannaf* berkata[651]: "Telah mengkhabarkan kepada kami Ma'mar ibn Rasyid, dari az-Zuhri, dari Ibnu Thawus, dari ayahnya, dan dari Qatadah, dari Sa'id ibn al-Musayyab, mereka semua berkata: "Tidak ada masalah jika seseorang berkata [dalam mejual barang]: "Aku jual baju ini kepadamu, jika hingga satu bulan dengan harga 10 [dinar], dan jika hingga dua bulan maka dengan harga 20 [dinar]", lalu ditetapkanlah akad di atas salah satu dua pilihan tersebut sebelum keduanya [si-pembeli dan si-penjual] berpisah. Tidak mengapa dengan demikian itu. dan Hadits riwayat Thawus memiliki [jalur] *sanad* yang lain; yaitu

[649] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (6/12)
[650] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (4/521)
[651] *Mushannaf 'Abdir-Razzaq* (8/136-137), nomor 14626

diriwayatkan oleh ‘Abdur-Razzaq[652], dari gurunya; yaitu ats-Tsauri, dari Laits, dari Thawus.

Al-Hafizh ‘Abdur-Razzaq juga berkata[653]: “Telah mengkhabarkan kepada kemi Ma’mar, dari Ayyub, dari Ibnu Sirin, bahwa ia melarang [bagi si-penjual] mengatakan: “Aku menjual [barang ini] kepadamu dengan harga 10 dinar secara kontan atau dengan harga 15 dinar dengan ditempokan”, Ma’mar berkata: “Az-Zuhri dan Qatadah tidak memandang demikian itu sebagai suatu masalah (artinya; boleh) apabila si-pembeli kemudian menetapkan kepada salah satu dari dua cara pembayaran tersebut”. [Demikian riwayat ‘Abdur-Razzaq].

Semua para perawi yang ada dalam rangkaian *sanad* di atas adalah orang-orang *tsiqah* dan orang-orang yang sangat popular *(masyhur)*, kecuali Laits; yaitu Ibnu Abi Sulaim, dinilai oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Taqrib at-Tahdzib* dengan katanya[654]: “Dia adalah seorang yang jujur *(shaduq)*, hanya saja ia telah mengalami keadaan sangat *mukhtalith* (semacam pikun) sehingga Haditsnya tidak dapat diseleksi, dan ia ditinggalkan”. Adapun az-Zuhri maka ia termasuk dari kalangan Tabi’in, adz-Dzahabi dalam kitab *Siyar* berkata[655]: “Telah berkata ‘Umar ibn ‘Abdil ‘Aziz: Hendaklah kalian [belajar] kepada Ibnu Syihab (yaitu; az-Zuhri), karena sesungguhnya kalian tidak akan menemukan siapapun yang lebih hafal terhadap Hadits-Hadits sahih dibanding dirinya”. ‘Ali ibn al-Madini berkata: “Ahli fatwa ada empat; al-Hakam, Hammad, Qatadah, dan az-Zuhri, dan menurutku yang paling alim di antara mereka adalah az-Zuhri”. Adapun Ma’mar ibn Rasyid maka telah dinilai oleh adz-Dzahabi dengan katanya[656]: “Beliau adalah di antara wadah-wadah ilmu (artinya; sangat alim), ditambah lagi dengan sifat jujur, penuh dengan kehati-hatian dan sikap *wara’*”. [Demikian penilaian adz-Dzahabi]. Adapun Thawus maka beliau adalah di antara para pemuka di kalangan Tabi’in, adz-Dzahabi berkata[657]: “[Beliau] seorang yang sangat alim, panutan, seorang alim dari Yaman, *mulazamah* (belajar) kepada Ibnu ‘Abbas beberapa masa, dan merupakan orang terkemuka dari *Ash-hab* Ibnu ‘Abbas”. Kemudian putra Thawus (Ibnu Thawus) dinilai oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Taqrib at-Tahdzib*

---

[652] *Mushannaf ‘Abdir-Razzaq* (8/137), nomor 14627

[653] *Mushannaf ‘Abdir-Razzaq* (8/137), nomor 14630. Dan *Mushannaf ‘Abdir-Razzaq* (4/307)

[654] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 542)

[655] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (5/336)

[656] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (7/6)

[657] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (5/38-39)

dengan katanya[658]: “Seorang *tsiqah*, utama, dan ahli ibadah”. Adapun Qatadah maka ia itu adalah Ibnu Di’amah, [tentang beliau] adz-Dzahabi berkata[659]: “Ibnu ‘Uyainah berkata: Ma’mar berkata: Aku tidak pernah melihat mereka yang lebih alim dari az-Zuhri, Qatadah dan Hammad”. Adz-Dzahabi juga berkata[660]: “Ahmad ibn Hanbal berkata: “Qatadah adalah orang yang sangat alim dengan tafsir dan perbedaan pendapat para ulama, dan Ahmad mensifatinya sebagai seorang ahli Fiqh dan seorang *Hafizh*”. Adapun Sa’id ibn al-Musayyab telah dinilai oleh adz-Dzhabi dengan katanya[661]: “Seorang imam yang sangat alim, seorang alim dari penduduk Madinah, pemimpin golongan Tabi’in di masanya”, Muhammad ibn Yahya ibn Hibban berkata: “Orang terdepan dalam fatwa di zamannya adalah Sa’id ibn al-Musayyab, beliau digelari dengan *Faqih al-Fuqaha’* (ulamanya para ulama)”, dan dari Qudamah ibn Musa berkata: “Sa’id ibn al-Musayyab sudah memberikan fatwa di sa’at para sahabat Rasulullah masih hidup”, dan dari Maimun ibn Mihran berkata: “Aku mendatangi kota Madinah dan aku bertanya siapakah orang yang paling alim di sana? Maka aku ditunjukan kepada Sa’id ibn al-Musayyab”. Aku (adz-Dzahabi) katakan: “Itulah apa yang dikatakan (pujian) dari Maimun, walaupun ia sendiri telah berjumpa dengan Abu Hurairah dan Ibnu ‘Abbas”. [Demikian tulisan adz-Dzahabi].

Terkait kebolehan jual beli dengan cara pembayaran kredit ini; seandainya tidak ada dasar apapun kecuali fatwa dari Sa’id ibn al-Musayyab ini maka itu sudah lebih dari cukup sebagai bantahan terhadap paham rusak al-Albani. Bagaiamana fatwa Sa’id ibn al-Musayyab ini tidak kuat, sementara di belakanganya fatwa-fatwa yang sama telah diungkapkan oleh beberapa Sahabat Rasulullah, para Tabi’in, serta para ulama terkemuka, di antaranya beberapa nama ulama yang telah kita sebutkan, ditambah lagi ada banyak lainnya yang belum disebutkan, seperti dua imam mujtahid agung; al-Imam ‘Atha ibn Abi Rabah, yang seorang mufti tanah haram di masanya, dan al-Auza’i, yang seorang alim dari seluruh daratan Syam dan juga seorang mufti di masanya. Ibnu Abi Syaibah dalam kitab *Mushannaf*[662] meriwayatkan, dari gurunya; yaitu Waqi’, dari Sufyan, dari Laits, dari Thawus, dari ‘Abdur-Rahman ibn ‘Amr al-Auza’i, dari ‘Atha’; keduanya berkata: “Tidak mengapa jika [seorang penjual] berkata: “Ini baju harganya jika dengan kontan maka adalah sekian, dan jika dengan tempo (kredit) maka adalah harganya sekian”,

---

[658] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 365)
[659] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (5/273)
[660] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (5/276)
[661] Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam an-Nubala’* (4/217, 218, dan 224)
[662] *Mushannaf ibn Abi Syaibah* (4/307)

lalu si-pembeli sepakat dengan si-penjual di atas akad salah satu dari dua metode pembayaran tersebut [sebelum berpisah]". Terkait Laits, walaupun dinilai lemah *(dla'if)* tetapi pada dasarnya beliau adalah seorang yang sangat jujur *(shaduq)*, sebagaimana demikian penilaian Ibnu Hajar seperti yang telah kita kutip di atas. Dan Hadits-Hadits Laits dapat dijadikan *syawahid* dan *mutaba'at* (yang dapat menguatkan), karena itulah al-Bukhari menjadikannya sebagai *syahid* [untuk menguatkan Hadits] dalam kitab *Shahih*-nya, demikian pula Muslim mengambil riwayat Laits; hanya saja diikutkan dengan adanya riwayat dari jalur lain. Maka riwayat Laits di sini (artinya; dalam masalah jual beli dengan pembayaran kredit) adalah sebagai *syahid* bagi riwayat sebelumnya yang telah disebutkan, dan bahkan riwayat [Laits] ini menjadi kuat karena kesahihan apa yang telah dinukil [dalam masalah ini] dari Sa'id ibn al-Musayyab, az-Zuhri, Thawus, dan lainnya.

Perkataan Ulama Empat Madzhab; Syafi'iyyah, Malikiyyah, Hanafiyyah dan Hanabilah

Madzhab Syafi'i

Al-Imam al-Muzani, yang merupakan murid dari *al-Imam* asy-Syafi'i, dalam kitab *Mukhatshar* berkata[663]: "Bab; Jual beli dengan harga yang tidak diketahui *(tsaman majhul)*, barang najis, dan semacamnya. Asy-Syafi'i berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami ad-Darawardi, dari Muhammad ibn 'Amr ibn 'Alqamah, dari Abu Salamah, dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah melarang praktik *bai'atain fi bai'ah*". Kemudian asy-Syafi'i berkata: "Model praktik *[bai'atain fi bai'ah]* ini ada dua segi. (Satu); Jika seseorang berkata: "Aku jual kepadamu hamba sahayaku ini dengan pembayaran kontan seharga 1000 [dirham] atau dengan pembayaran tempo (kredit) seharga 2000 [dirham] hingga jangka satu tahun, telah tetap bagimu salah satu dari dua [cara pembayaran] ini manapun yang aku kehendaki dan manapun yang engkau kehendaki", maka ini adalah jual beli dengan harga yang tidak diketahui *(majhul)*. (Dua); Jika seseorang berkata: "Aku jual kepadamu hamba sahayaku ini dengan harga 1000 [dirham] dengan ketentuan engkau harus menjual rumahmu kepadaku [juga] dengan 1000 [dirham], jika telah tetap (deal) hamba sahayaku milikmu maka telah tetap pula rumahmu sebagai miliku", sehingga apa yang kurang dari harga salah satunya dari barang yang dijual itu ditambahkan dalam [harga] apa yang ia

[663] Al-Muzani, *Mukhtashar al-Muzani* (2/204)

beli, maka praktik jual beli semacam ini rusak (tidak sah)”. [Demikian catatan al-Muzani].

Di atas pemahaman demikian itulah seluruh ulama madzhab Syafi’i *(asy-Syafi’iyyah)*. *Al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu’* berkata[664]: “asy-Syafi’i dan ulama lainnya telah menafsirkan makna praktik *bai’atain fi bai’ah* dalam dua tafsiran [makna]”. Lalu an-Nawawi menyebutkan model dua praktik jual beli di atas; yang dijelaskan oleh al-Muzani, dari asy-Syafi’i, kemudian an-Nawawi berkata: “Dalam makna praktik yang pertama adalah yang popular [yang disebut *bai’atain fi bai’ah*], dan dua model yang telah dijelaskan [oleh al-Muzani] tersebut adalah jual beli yang batil (tidak sah) dengan Ijma’ ulama”. [Demikian perkataan an-Nawawi].

Dalam tafsiran model pertama sebagai yang disebut *bai’atain fi bai’ah* telah dinyatakan oleh asy-Syirazi dalam kitab *al-Muhaddzab*[665], beliau berkata: “Jika seseorang (si-penjual) berkata: “Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan dengan harga 1000 [dirham], atau dengan tempo (kredit) dengan harga 2000 [dirham]”, maka jual beli seperti ini batil (tidak sah), karena tidak tertentu manakah harga yang disepakati oleh kedua belah pihak. Demikian itu sama dengan jika seseorang berkata: “Aku jual kepadamu salah satu dari dua hamba sahaya ini”. [Demikian tulisan asy-Syirazi].

Dan dalam dua tafsiran [seperti yang dicatatkan oleh al-Muzani] telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Abu Bakr ibn al-Mundzir, seorang yang merupakan salah seorang imam mujtahid mutlak dari Ash-hab asy-Syafi’i, beliau berkata: “Ini adalah pendapat Malik, Sufyan ats-Tsauri, dan Ishaq. Dan asy-Syafi’i berkata: “Apabila seseorang menjual suatu barang dengan harga satu dinar, dengan ketentuan bahwa satu dinar tersebut jika jatuh tempo [belum dibayar] maka dengan sebabnya menjadi berlipat kepada beberapa dinar hingga jangga tertentu”; maka ia haram, termasuk makna *bai’atain fi bai’ah,* dan dua syarat dalam satu syarat.

Dan dari Thawus, al-Hakam dan Hammad; bahwa mereka semua berkata: “Tidak ada masalah jika seseorang berkata: “Aku jual kepadamu jika dengan kontan maka dengan harga sekian, dan jika dengan tempo maka dengan harga sekian”, lalu si-pembeli menetapkan kepada salah satu dari dua cara pembayaran tersebut. Al-Hakam dan Hammad berkata: “Artinya, selama kedua pihak [si-pembeli dan si-penjual] belum berpisah”. Abu Bakr berkata: “Termsuk bentuk dari *ba’iatain fi bai’ah* adalah apabila seseorang

---

[664] An-Nawawi, *al-Majmu’ Syarh al-Muhaddzab* (9/338)
[665] Asy-Syirazi, *al-Muhaddzab [Ma’a asy-Syarh al-Majmu’]* (9/338)

berkata: “Budak perempuan miliku ini aku jual kepadamu dengan harga 100 dinar, dengan syarat engkau harus menjual budak laki-laki milikmu ini kepadaku dengan harga 50 dinar”, praktik jual beli semacam ini adalah rusak”.

Al-Khatthabi dalam kitab *Ma’alim as-Sunan* dalam menjelaskan Hadits: *“Man ba’a bai’atain fi bai’ah falahu aukasuhuma aw ar-riba”*, berkata[666]: “Aku tidak mengetahui seorang-pun dari para ahli Fiqh (ulama) yang mengambil makna zahir Hadits ini, atau membenarkan jual beli dengan harga paling rendah dari dua harga kecuali pendapat [dianggap] dari al-Auza’i, dan ia itu adalah pendapat rusak, oleh karena praktik akad semacam ini mengandung bahasa dan ketidakjelasan *(al-gharar wa al-jahl)*”, kemudian al-Khatthabi mengutip catatan al-Muzani dalam kitab *Mukhtshar*, seperti yang telah kita kutip di atas.

Kemudian al-Khatthabi berkata[667]: “Termasuk dalam bab ini (artinya; *bai’atain fi bai’ah*) adalah apabila seseorang berkata: “Aku jual kepadamu baju ini dengan harga dua dinar [emas] dengan syarat engkau memberikan dua dinar tersebut kepadaku dalam bentuk beberapa dirham [perak]; 20 atau 30 dirham untuk satu dinarnya”. Adapun apabila orang tersebut menjual dua barang dengan satu harga, seperti rumah dan pakaian, atau hamba sahaya dan pakaian; maka itu boleh, ini bukan dari makna *bai’atain fi bai’ah,* tetapi ia itu adalah satu akad yang dihimpun di dalamnya penjualan beberapa barang dengan harga yang telah diketahui. Sementara apa yang dimaksud dengan *bai’atain fi bai’ah* dengan model jual beli yang telah disebutkan di atas maka ia itu menurut mayoritas ulama adalah rusak (fasid)”. [Demikian tulisan al-Khatthabi].

Itulah apa yang telah dicatatkan oleh *al-Hafizh* Abu Sulaiman al-Khatthabi, dan ia itu adalah pendapat yang benar [seperti yang disepakati oleh para ulama]. Maka, menghimpunkan akad jual beli dengan menetapkan adanya syarat di dalamnya adalah praktik yang batil; tidak boleh, seperti bila seseorang menjual hasil tanaman atau menjual baju [hasil menjahit] dengan syarat bahwa si-pembeli itu sendiri yang memanennya atau si-pembeli itu sendiri yang menjahitnya, praktik semacam ini tidak boleh. Menetapkan syarat dalam jual beli itu hanya boleh dalam masalah *khiyar* (pilihan), contoh; apabila seseorang berkata: “Aku jual barang ini kepadamu dengan syarat adanya khiyar *(khiyar syarth)* selama satu hari misalkan, atau dua hari, atau tiga hari [sesuai kesepakatan], lalu apabila si-pembeli tidak tertarik maka ia

---

[666] Al-Khatthabi, *Ma’alim as-Sunan* (3/104-106)

[667] Al-Khatthabi, *Ma’alim as-Sunan* (3/106)

bisa mengembalikan barang tersebut [di masa khiyar tersebut]"; maka ini boleh. Demikian pula apabila terkait melepaskan diri dari barang yang cacat maka boleh menetapkan syarat di dalamnya, seperti ia berkata: "Engkau tidak dapat mengembalikan barang ini kepadaku apabila nampak cacat darinya". Demikian pula boleh bila seseorang berkata: "Aku jual semua buah-buahan yang adalah di pohon ini dengan syarat engkau menebangnya" [artinya tidak tersisi darinya]. Demikian pula boleh jika berkata: "Aku jual kepadamu [barang ini] dengan harga 1000 dirham hingga satu bulan [kedepan]", atau berkata: "Aku jual kepadamu rumah ini dengan harga sekian, dengan syarat engkau menggadaikan kepadaku akan kudamu, atau sapimu, atau semacam itu", atau ia menjual barang dengan syarat adanya *kafil;* yaitu orang yang menjamin harga; ia berkata: "Aku jual barang ini kepadamu dengan syarat engkau mendatangkan orang yang menjamin bagiku akan harga barang ini".

Al-Baghawi, dalam kitab *Syarh as-Sunnah* berkata[668]: "Mereka (para ulama) menafsirkan makna *bai'atain fi bai'ah* dalam dua segi", kemudian beliau mengutip contoh seperti yang telah disebutkan di atas. Dengan demikian maka jelaslah bahwa madzhab Syafi'i menegaskan kebolehan praktik jual beli dengan pembayaran kredit, tidak seperti pemahaman rusak al-Albani. Catatan-catatan para ulama madzhab Syafi'i yang telah kita kutip di atas itu semua mengandung makna yang sama.

Madzhab Maliki

Dalam kitab *al-Mudawwanah al-Kubra,* karya *al-Imam* Malik ibn Anas, dengan riwayatnya murid beliau sendiri yang bernama 'Abdur-Rahman ibn Qasim, disebutkan[669]: "Berkata: Bagaimana pedapatmu jika seseorang berkata: "Belilah [barang ini] dariku; jika engkau mau dengan kontan maka harganya satu dinar, tetapi jika engakau mau dengan tempo maka harganya dua dinar dalam jangka dua bulan", itu terjadi dalam praktik jual beli makanan, atau barang2, bagaimana pendapat anda dalam demikian itu? Beliau [al-Imam Malik] menjawab: "Jika perkataan tersebut [yaitu; dari penjual], dan telah wajib (deal) jual beli atas salah satu dari keduanya, [sehingga] tidak ada jalan untuk kembali [membatalkan] dari jual beli itu; maka praktik demikian itu batil. Tetapi jika perkataan tersebut [yaitu; dari penjual], dan tidak mewajibkan adanya jual belinya, serta tidak

---

[668] Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah* (8/143)
[669] Malik ibn Anas, *al-Mudawwanah* (3/211)

mengharuskan terhadap salah satu dari dua [perkara] tersebut; jika ia keduanya mau maka dapat membatalkan jual beli, karena tidak ada keharusan terjadinya jual beli tersebut; maka praktik ini tidak mengapa dengan mengambil salah satu metode pembayaran [sebelum berpisah] apakah hendak dengan cara kontan atau dengan cara ditempokan". Aku berkata: "Bagaimana pendapatmu jika aku datang kepada seseorang yang memiliki barang, aku berkata kepadanya: "Harga barapakah engkau jual barang ini?", lalu ia menjawab: "Jika dengan kontan maka 50 [dirham], jika dengan tempo (kredit) maka 100 [dirham]", maka aku berkehendak untuk mengambil barang tersebut dengan harga 100 [dirham] dengan tempo, atau dengan harga 50 [dirham] kontan, apakah demikian ini dalam pendapat Malik? Ia menjawab: "Beliau menjawab: Jika si-penjual hendak menjualnya maka ia [silahkan] menjualnya, atau jika ia tidak hendak menjualnya maka ia berhak untuk tidak menjualnya, [lalu] bagi si-pembeli, jika ia berkehendak untuk membeli, atau berkehendak untuk tidak membeli maka tidak ada masalah dengan demikian itu, [lalu] jika salah satu (A) dari keduanya berkehendak untuk tidak membeli, atau berkehendak untuk membeli; maka silahkan [ia berhak untuk itu], [tetapi] tetapi jika yang satu lagi (B) telah berkehendak terhadap salah satunya; maka demikian itu tidak ada kebaikan di dalamnya, [lalu] jika keduanya (A dan B) menetapkan keduanya (kontan dan tempo); maka demikian itu dilarang, tidak ada kebaikan di dalamnya". [Demikian disebutkan dalam kitab *al-Mudawwanah*].

Masih dalam kitab *al-Mudawwanah*, juga berkata[670]: "Praktik *bai'atain fi bai'ah* adalah apabila seseorang memiliki barang [ia menjualnya] dengan dua harga; kontan dan tempo. [Dari] Ibnu Wahb, menyebutkan [bahwa] Yunus ibn Yazid telah bertanya kepada Rabi'ah; Apakah bentuk dari *bai'atain fi bai'ah*? Ibnu Wahb berkata: "Keduanya adalah dijadikan satu akad", [lalu] beliau berkata: "Seseorang memiliki barang dengan dua harga; harga kontan dan harga tempo, dan telah wajib atasnya dengan salah satu dari keduanya, seperti dengan harga satu dinar dengan pembayaran kontan dan dengan dua dinar dengan pembayaran tempo, jadi seakan salah satu harga tersebut dijual dengan harga yang lain". Berkata [Ibnu Wahb]: "Ini sesuatu yang menyerupai riba. Demikian [seperti itu pula] dikatakan oleh al-Laits, dari Yahya ibn Sa'id, berkata: "Praktik *bai'atain fi bai'ah* adalah perkara yang tidak diperselisihkan oleh semua orang di dalamnya [dari segi keharamannya]", kemudian beliau menjelaskan bagiku seperti apa yang telah dijelaskan oleh Rabi'ah, seperti itu pula yang telah dikatakan oleh Malik, dan

---

[670] Malik ibn Anas, *al-Mudawwanah* (3/99)

demikian itu telah diharamkan oleh Ibnul Qasim, Salim, dan Salman ibn Yasar". [Demikian disebutkan dalam kitab *al-Mudawwanah*].

Masih dalam kitab *al-Mudawwanah*, juga berkata[671]: "Ibnu Wahb berkata: Yunus berkata: Abuz-Zinad mengatakan seperti apa yang dikatakan oleh Rabi'ah dalam masalah *bai'atain fi bai'ah* [yaitu praktik jual beli dengan dua harga; kontak dan tempo] dengan harga yang berbeda. Malik berkata: "Praktik [jual beli] demikian itu dicegah oleh al-Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakr ash-Shiddiq; yaitu membeli [barang] dengan harga 10 [dirham] dibayar secara kontan, atau dengan 15 [dirham] dibayar secara tempo hingga satu bulan [misalnya]". Ibnu Wahb berkata: Makhramah, dari ayahnya, berkata: "Praktik demikian itu telah dinyatakan haram oleh Sulaiman ibn Yasar, al-Qasim, 'Abdur-Rahman ibn al-Qasim, dan Nafi'". Ibnu Wahb berkata, dari al-Laits ibn Abi Sa'ad, berkata: Telah berkata Yahya ibn Sa'id: "Praktik *bai'atain fi bai'ah* adalah perkara yang tidak diperselisihkan oleh semua orang di dalamnya [dari segi keharamannya]", lalu beliau menjelaskan seperti apa yang dikatakan oleh Rabi'ah ibn 'Abdir-Rahman". [Demikian disebutkan dalam kitab *al-Mudawwanah*].

Dalam berbagai kitab ulama Malikiyyah, mereka (ulama madzhab Maliki) telah menyebutkan beberapa praktik jual beli terlarang, salah satunya praktik *bai'atain fi bai'ah,* [dan haramnya itu] bukan karena sebab adanya tambahan harga [dalam pembayaran tempo], tetapi karena adanya alasan lain; sebagaimana telah dijelaskan dalam kitab *Minah al-Jalil Syarh Mukhtashar al-Khalil* oleh syekh Muhammad 'Illaisy, berikut ini [*matn Mukhtashar al-Khalil* dicampur dengan *syarh*-nya], berkata[672]: "Telah berkata syekh Ahmad ad-Dardir dalam kitab *asy-Syarh al-Kabir*[673] tentang beberapa praktik jual beli yang dilarang [dalam *Syara'*]: [di antaranya] seperti *bai'atain fi bai'ah. [Bai'atain];* yaitu ia [si-penjual] membuat dua praktik jual beli pada dua barang [yang berbeda] dengan harga yang [juga berbeda], kemudian harganya dijadikan dalam [harga satu barang], *[fi bai'ah]*; [artinya] itu semua kemudian ia jadikan dalam satu akad. Penjelasannya; Si-penjual menjual membuat harga pasti [dengan si-pembeli] dengan harga 10 [dirham] dengan cara pembayaran kontan, dan di atas 10 [dirham] dengan pembayaran tempo. Lalu si-pembeli menetapkan kepada salah satu dari dua cara pembayaran tersebut, berkata: "Aku membelinya dengan cara pembayaran ini"; maka ia tidak masalah (boleh). Atau [juga tidak masalah/boleh] dengan

---

671 Malik ibn Anas, *al-Mudawwanah* (3/236)
672 Muhammad 'Illaisy, *Minah al-Jalil Syarh Mukhtashar al-Khalil* (5/37-38)
673 Ahmad ad-Dardir, *asy-Syarh al-Kabir 'Ala Mukhtashar al-Khalil* (3/58)

deal terhadap salah satu barang yang berbeda pada jenisnya, seperti baju dan binatang [misalnya], atau berbeda pada bentuknya, seperti selendang dan selimut [misalnya]; dengan dasar ketidaktahuan para harganya, lalu [dibuat akad] dalam harga yang sama". [Demikian penjelasan syekh Ahmad ad-Dardir].

Madzhab Hanafi

As-Sarakhsi dalam kitab *al-Mabsuth* berkata[674]: "Jika dibuat akad; dengan pembayaran tempo (kredit) hingga jangka waktu sekian maka harganya sekian, dan jika dengan pembayaran tempo maka harganya sekian, atau; berkata: "Jika sebulan maka harganya sekian, dan jika dua bulan maka harganya sekian"; maka ini adalah akad rusak, karena [pernyataan] demikian itu tidak menetapkan kepada harga yang tertentu (pasti), juga karena adanya adanya larangan Rasulullah dari praktik jual beli dengan membuat dua syarat dalam satu akad. Inilah penafsiran apa yang dimaksud *syarthain fi bai'ah* [yang dilarang]. Dan adanya larangan dengan mutlak terhadap praktik demikian itu menunjukan bahwa akad tersebut adalah rusak secara *Syara'*. Demikian ini [dilarang] jika keduanya [si-penjual dan si-pembeli] telah berpisah dengan dua akad [yang tidak jelas] tersebut. Tetapi jika keduanya belum berpisah, dan keduanya ridla dengan salah dua cara pembayaran di atas dengan harga yang pasti [diketahui/*ma'lum*], serta keduanya *deal* dalam akad [yang satu tersebut] maka demikian itu boleh (tidak ada masalah), karena keduanya tidak berpisah kecuali telah adanya kesepakatan terhadap salah satu akad (syarat) dengan benar". [Demikian dalam kitab *al-Mabsuth*].

Al-Imam al-Mujtahid Muhammad ibn al-Hasan asy-Syaibani, murid dari *al-Imam al-Mujtahid* Abu Hanifah, dalam kitab *al-Ashl al-Ma'ruf Bi al-Mabsuth*, berkata[675]: "Seseorang membeli [barang] dengan pembayaran dua tempo, lalu keduanya [si-pembeli dan si-penjual] berpisah di atas pembayaran tersebut; maka demikian itu tidak ada kebaikan di dalamnya (artinya dilarang)". Juga berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Abu Hanifah [semoga ditinggikan derajatnya] bahwa beliau melarang menetapkan dua syarat dalam satu akad jual beli. Apabila seseorang membeli [dari penjual] suatu barang dengan pembayaran ditempokan hingga waktu sekian dan dengan pembayaran sekian, dan [juga] dengan pembayaran kontan dengan harga sekian [artinya dua model pembayaran;

---

[674] As-Sarakhsi, *al-Mabsuth* (13/7-8)

[675] Muhammad ibn al-Hasan asy-Syaibani, *al-Ashl al-Ma'ruf Bi al-Mabsuth* (5/112-113)

kontan dan tempo]; maka demikian ini tidak ada kebaikan di dalamnya (artinya dilarang). Tetapi jika si-penjual menawarkan [kepada si-pembeli] dua model pembayaran; yaitu kontan dan tempo, lalu si-pembeli menetapkan salah satu dari dua model pembayaran tersebut [sebelum keduanya berpisah] dan berlangsunglah praktik jual belinya; maka demikian ini boleh". [Demikian dinyatakan oleh *al-Imam* asy-Syaibani. Di bagian lain dari kitabnya tersebut beliau juga membahas pemahaman serupa].

Madzhab Hanbali

Ibnu Qudamah dalam kitab *al-Mughni* berkata[676]: "Pasal: Telah diriwayatkan dalam tafsiran [makna] *bai'atain fi bai'ah* dengan segi lain, yaitu; apabila seseorang berkata: "Aku jual kepadamu hamba sahaya ini dengan pembayaran kontan 10 [dinar], atau dengan pembayaran tempo 15 [dinar]", atau [berkata]: "Dengan harga 10 [dinar] uang pecahan, dan dengan uang kes bulat 9 [dinar]", demikian inilah [makna] *bai'atain fi bai'ah* yang telah ditafsirkan oleh Malik, ats-Tsauri, dan Ishaq. Praktik demikian itu adalah batil. Inilah pendapat mayoritas ulama, oleh karena praktik demikian itu tidak ada ketegasan kepada salah satu akad dalam jual beli [antara kontan atau kredit], sehingga perumpamaan demikian itu sama saja dengan mengatakan [oleh si-penjual]: "Aku jual kepadamu barang ini dengan akad ini (kontan) dan dengan akad ini (tempo/kredit)", juga karena [kepastian] harganya tidak diketahui, dengan demikian maka praktik ini tidak sah, sama dengan praktik jual beli dengan menyebutkan nomor yang barangnya tidak diketahui, sehingga barang yang hendak dijual itu tidak jelas dan tidak pasti; praktik ini tidak sah, seperti bila seseorang berkata: "Aku jual kepadamu salah satu dari para hamba sahayaku". Dan telah diriwayatkan dari Thawus, al-Hakam, dan Hammad bahwa mereka semua berkata: Tidak mengapa jika seseorang berkata: "Aku jual kepadamu [barang ini], jika dengan pembayaran kontan sekian, dan jika dengan pembayaran tempo (kredit) maka sekian", lalu keduanya [si-pembeli dan si-penjual] menetapkan akad kepada salah satunya [sebelum berpisah]. demikian ini [boleh] dengan pemahaman bahwa si-penjual dan si-pembeli telah menetapkan akad; [dengan seumpama] si-pembeli berkata: "Aku ambil barang ini dengan pembayaran kredit [seperti yang disepakati]", lalu si-penjual berkata: "Silahkan [ambilah]", atau: "Aku ridla dengan itu", atau semacamnya; dengan demikian maka akad tersebut telah mencukupi. Tetapi jika tidak ada sesuatu yang dianggap dapat

---

[676] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (4/290)

menduduki [kalimat] penyerahan *(al-ijab)*, atau sesuatu yang menunjukan itu [supaya tertentu akad salah satu dari dua model jual beli; kontan atau kredit]; maka jual beli tersebut tidak sah, oleh karena perkataan si-penjual di atas [menawarkan dua model bentuk pembayaran] tidak dapat digolongkan dalam makna penyerahan *(al-ijab)* dengan sebab apa yang telah kita sebutkan". [Demikian perkataan Ibnu Qudamah].

Al-Mardawi dalam kitab *al-Inshaf* berkata[677]: "Perkataan penyusun kitab: Jika ia (seseorang) berkata: "Aku jual [barang ini kepadamu] dengan harga 10 [dirham] uang bulat, dan dengan harga 11 uang pecahan", atau berkata: "Harga 10 [dirham] kontan, dan harga 20 [dirham] dengan tempo (kredit); maka praktik jaul beli seperti ini tidak sah. Artinya; [tidak sah], kecuali jika keduanya; si-penjual dan si-pembeli telah menetapkan kepada salah satu dari dua tawaran tersebut sebelum keduanya berpisah. Inilah pendapat dalam madzhab [Hanbali; yang telah dicatatkan oleh al-Imam Ahmad ibn Hanbal], dan di atas pendapat inilah mayoritas Ash-hab [ulama madzhab Hanbali], dan bahkan banyak dari mereka menetapkan kepastian [pendapat] ini [dengan tidak ada pendapat yang lain]". [Demikian tulisan al-Mardawi].

Penjelasan Hadits Larangan *Bai'atain Fi Bai'ah* Dari Perkataan *Huffazh al-Hadits*, Pakar Bahasa, dan Para Ulama Pen-syarah Hadits

Ibnul Atsir dalam kitab *an-Nihayah* berkata[678]: "Dan telah berkata *al-Hafizh* at-Tirmidzi setelah beliau meriwayatkan Hadits ini: "Inilah apa yang diamalkan oleh para ulama, dan sebagian mereka telah menafsirkan larangan *bai'atain fi bai'ah* dengan mengatakan: "[Yaitu] apabila seseorang berkata: "Aku jual baju ini kepadamu dengan kontan 10 [dirham], dengan kredit 20 [dirham]", dan keduanya [si-pembeli dan si-penjual] berpisah dengan ketidakjelasan manakah cara jual beli dari dua tawaran tersebut. Adapun jika keduanya berpisah dengan kepastian [akad yang diambil] dengan salah satu dari dua metode penjualan tersebut maka demikian itu tidak masalah (boleh). Asy-Syafi'i berkata: Di antara makna larangan praktik *bai'atain fi bai'ah* adalah apabila seseorang berkata: "Aku jual rumahku ini kepadamu dengan harga sekian, dengan syarat engkau harus menjual hamba sahayamu kepadaku dengan harga sekian, jika telah deal bagiku hamba sahayamu maka

---

[677] *Al-Inshaf Fi Ma'rifah ar-Rajih Min al-Khilaf* (4/311), dan seperti demikian pula dijelaskan dalam kitab *Muntaha al-Iradat* (2/252)

[678] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Gharib al-Hadits* (1/173)

deal pula bagimu rumahku", ini adalah praktik jual beli dengan harga yang tidak diketahui, juga kedua orang tersebut tidak mengetahui atas deal manakah akad tersebut terjadi?". [Demikian perkataan Ibnul Atsir].

Pakar bahasa dan ahli Nahwu terkemuka; Abu 'Ubaid al-Qasim ibn Sallam al-Harawi, dalam kitab *Gharib al-Hadits*[679], mengutip apa yang dikatakan oleh Ibnu Manzhur dalam kitab *Lisan al-'Arab*[680], [dan redaksi berikut ini dari tulisan Ibnu Manzhur], berkata: "Dalam Hadits [disebutkan]: "Rasulullah melarang praktik [jual beli] *bai'atain fi bai'ah*", yaitu bila seseorang berkata: "Aku jual baju ini kepadamu dengan kontan harga 10, dan dengan tempo (kredit) dengan 15", [praktik] demikian ini tidak boleh, oleh karena tidak diketahui manakah akad yang diambil dari dua harga tersebut. Termasuk gambaran (bentuk) lain dari praktik *bai'atain fi bai'ah* adalah apabila seseorang berkata: "Aku jual barang ini kepadamu dengan harga 20, dengan syarat engkau harus menjual barangmu kepadaku dengan harga 10", praktik jual beli seperti ini tidak sah karena ada ketentuan syarat di dalamnya, dan juga karena ada sebagian harga yang gugur dengan gugurnya sebagian harga yang lain, sehingga ada sebagian harga [dari praktik tersebut] yang tidak diketahui. Rasulullah telah melarang praktik jual beli dengan adanya syarat [di dalamnya], dan melarang praktik jual beli dengan ada *salaf* (pesanan) di dalamnya. Dan dua model praktik ini termasuk makna *bai'atain fi bai'ah*". [Demikian tulisan al-Harawi mengutip dari Ibnu Manzhur].

Pemahaman di atas [yang merupakan tafsiran para ulama] juga telah ditegaskan oleh *al-Hafizh* 'Abdul Haqq al-Isybili, di mana beliau secara utuh dalam kitabnya; *al-Ahkam al-Wustha*[681] telah mengutip apa yang dikatakan oleh *al-Hafizh* at-Tirmidzi. Ini ditambah lagi dengan tafsiran Hadits dalam larangan *bai'atain fi bai'ah* yang telah kita kutip dari para ulama empat madzhab di atas.

Penjelasan Hadits Riwayat Abu Hurairah: "Barangsiapa Mempraktikan *Bai'atain Fi Bai'ah* Maka Baginya Harga Paling Rendah Atau Ia Jatuh Dalam Riba

---

[679] Al-Harawi, *Gharib al-Hadits* (2/110)
[680] Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (8/26)
[681] 'Abdul Haqq al-Isybili, *al-Ahkam al-Wustha* (3/244)

Al-Hafizh Abu Sulaiman al-Khatthabi dalam kitab *Ma'alim as-Sunan* dalam menjelaskan Hadits di atas berkata[682]: "Perumpamaan yang [sangat] mendekati demikian itu adalah dalam [ketetapan] hukum dalam sesuatu [barang], bila ia (A) memesan dengan [harga] satu dinar sekeranjang gandum dalam waktu satu bulan, lalu ketika jatuh tempo di mana hendak ia meminta haknya [sekeranjang gandum tersebut], maka orang itu (B) berkata kepadanya: "Jual kepadaku satu keranjang gandum tersebut [yang harus aku tunaikan kepadamu] dengan dua keranjang gandum dengan tempo satu bulan ke depan"; [akad] kedua ini adalah masuk dalam akad yang pertama, sehingga menjadi praktik dua akad jual beli dalam satu akad, dalam keadaan demikian ini maka harga dikembalikan kepada harga paling rendah dari kedua harga tersebut, yang merupakan harga asli (awal), dan jika kedua orang ini tetap mempraktikan jual beli dengan yang kedua maka keduanya telah jatuh dalam praktik riba". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Abu Sulaiman al-Khatthabi].

Tulisan al-Khatthabi di atas, dalam penjelasan Hadits riwayat Abu Hurairah tersebut, banyak dikutip oleh para ulama sesudahnya, di antaranya oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *Sunan*[683], *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*[684], Ibnul Atsir dalam kitab *an-Nihayah*[685], dan Ibnul Manzhur dalam kitab *Lisan al-'Arab*[686].

Makna Hadits Riwayat Ibnu Mas'ud: *"ash-Shafqatan Fi Shafqah Riba"*

Al-Hafizh 'Abdur-Razzaq dalam kitab *Mushannaf* telah meriwayatkan, berkata[687]: Telah mengkhabarkan kepada kami Isra-il, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Sammak ibn Harb, dari 'Abdur-Rahman ibn 'Abdillah ibn Mas'ud, dari ayahnya, berkata: "Tidak sah praktik jual beli *ash-Shafqatan Fi Shafqah*, yaitu bila seseorang berkata: "[Barang ini aku jual] dengan tempo (kredit) harganya sekian dan dengan kontan harganya sekian", Sufyan berkata: [Yaitu] apabila seseorang menjual barang ia berkata: Aku jual kepadamu barang ini dengan harga 10 dinar, engkau berikan kepadaku itu kepadaku dengan [ditukar] dengan dirham-dirham milikmu".

---

[682] Al-Khatthabi, *Ma'alim as-Sunan* (3/104)
[683] Al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubra* (5/343)
[684] An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhaddzab* (9/338)
[685] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Ghari al-Hadits* (5/220)
[686] Ibnu Mazhur, *Lisan al-'Arab* (6/257)
[687] 'Abdur-Razzaq, *Mushannaf* (8/138), nomor 14633. Lihat juga *Mushannaf Ibn Abi Syaibah* (4/307)

Dan meriwayatkan pula dari ats-Tsauri, dari Jabir, dari asy-Sya'bi, dari Masruq, tentang seseorang yang berkata: "Aku jual kepadamu gandumku ini dengan harga sekian dinar, yang engkau berikan kepadaku dengan dirham tersebut dengan 10 dirham"; Masruq berkata: Telah berkata 'Abdullah: Tidak halal praktik jual beli *ash-Shafqatan Fi Shafqah*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* 'Abdur-Razzaq].

Pakar bahasa al-Azhari, dalam kitab *Tahdzib al-Lughah*, berkata[688]: "Dalam Hadits dinyatakan: *ash-Shafqatan Fi Shafqah Riba,* sama dengan *Bai'atain Fi Bai'ah Riba*, pemahamannya dalam dua segi, satu; Jika sesorang penjual berkata kepada pembeli; "Aku jual kepadamu hamba sahayaku ini dengan harga 100 dirham, dengan syarat engkau harus membeli dariku baju ini dengan harga 10 dirham", kedua: Jika engkau berkata kepada orang lain (pembeli): "Aku jual kepadamu baju ini dengan harga 20 dirham, dengan syarat engkau harus menjual kepadaku barangmu dengan harga 10 dirham". [Demikian tulisan al-Azhari]. Sebelumnya [di atas], dengan penafsiran yang sama telah disebutkan dalam kitab *Lisan al-'Arab*[689], kitab *Tajul 'Arus*[690], dan oleh *al-Hafizh* Ibnul Jauzi dalam kitab *Gharib al-Hadits*[691].

Setelah penjelasan lebar ini, dikutip dari perkataan para ulama yang notabene mereka adalah orang-orang yang memiliki kapabilitas dalam keilmuan dan para pakar terkemuka (*rasikhin mutamikkinin)* dalam memahami [perkara-perkara] halal dan haram, seperti dua Sahabat agung Rasulullah; 'Abdullah ibn 'Umar dan 'Abdullah ibn 'Abbas, di mana orang yang terakhir disebut ini telah didoakan oleh Rasulullah kepada Allah supaya menjadi menjadi orang terkemuka dalam ilmu agama dan takwil Al-Qur'an, lalu juga dikutip dari perkataan para imam Mujtahid terkemuka; yang mereka adalah panutan dalam cara beragama orang-orang Islam dalam masalah-masalah Fiqh, seperti Sa'id ibn al-Musayyab, asy-Syafi'i, Malik, Ahmad ibn Hanbal, Abu Hanifah dan lainnya dari para ulama Ahlussunnah; para pengikut ajaran Rasulullah; maka menjadi sangat jelas bagi kita bahwa penadapat al-Albani telah berada di luar kebenaran; di mana ia mengatakan bahwa jual beli secara kredit dengan adanya tambahan harga di atas harga kontan [menurutnya] adalah perkara haram.

Berikut ini, dengan pertolongan Allah dan taufiq-Nya, kita masuk dalam bahasan bantahan terhadap kesesesatan-kesesatan al-Albani [dalam

---

[688] Al-Azhari, *Tahdzib al-Lughah* (2/2030)
[689] Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (10/200-201)
[690] Murtadla az-Zabidi, *Taj al-'Arus* (6/409)
[691] *Gharib al-Hadits* (1/594)

tema jual beli secara kredit ini]. Pemahaman rusak al-Albani dalam masalah ini jelas menunjukan bahwa al-Albani bukan orang alim, ia seorang yang *"cetek"* saja, hanya saja ia sering diangkat [dipropagandakan oleh para pengikutnya] yang padahal kata-katanya penuh dengan kesesatan dan tipu muslihat. Al-Albani tidak memegang amanah ilmiyah dalam kutipannya dari kitab-kitab para ulama, sehingga seringkali mengelabui dan mengecoh para pembaca. Itu ditambah lagi dengan adab al-Albani yang sangat buruk terhadap para ulama, hingga kadang ia mengeluarkan kata-kata yang berisi penghinaan dan merendahkan terhadap mereka.

Pertama:

Al-Albani berdalil dengan Hadits; *"La yahillu syarthan fi ba'i"*[692] (tidak halal dua syarat dalam satu akad jual beli) dalam mengharamkan praktik jual beli dengan cara pembayaran kredit, lalu ia mengambil perkataan para ulama untuk menguatkan pendapatnya [tepatnya menyelewengkan perkataan mereka] dalam tafsiran Hadits tersebut; yang menurutnya Hadits bermakna tidak boleh satu barang dijual dengan cara; jika dengan tempo (kredit) sebulan [misalnya] maka harganya sekian, dan jika dengan jika dengan tempo dua bulan maka harganya sekian.

Bantahan:

Sesungguhnya al-Albani tidak memiliki *hujjah* (dalil) dalam apa yang dikatakannya itu, oleh karena yang dimaksud oleh para ulama [bahwa praktik itu haram] adalah apabila kedua belah pihak [si-penjual dan si-pembeli] berpisah sebelum adanya kata sepakat dalam akad yang diambil dari dua model pembayaran tersebut, sebagaimana pemahaman demikian itu telah kita kutip dari para imam madzhab yang empat; asy-Syafi'i, Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad ibn Hanbal, juga lainnya dari para imam mujtahid. Kemudian, al-Munawi; yang perkataannya dijadikan sandaran oleh al-Albani, adalah seorang ulama bermadzhab Syafi'i, dan di dala madzhab Syafi'i telah ditetapkan bahwa boleh hukumnya menambahkan harga barang jika dijual cara tempo (kredit) atas harga kontannya, seperti yang telah kita kutip di atas. Maka sebenarnya al-Albani telah mengelabui para pembaca bahwa [menurutnya] al-Munawi sejalan dengan pemahaman rusak dirinya dalam mengharamkan praktik jual beli kredit tersebut. Juga kita katakan:

---

[692] Abu Dawud, *Sunan, Kitab al-Buyu'*, Bab tentang seorang yang menjual sesuatu yang bukan miliknya (nomor 3504). At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab al-Buyu'*, Bab tentang larangan menjual apa yang bukan milikmu (nomor 1234), at-Tirmidzi berkata: "Ini Hadits hasan sahih". An-Nasa-i, *Sunan, Kitab al-Buyu',* Bab tentang menjual barang yang tidak ada pada si-penjual (nomor 4625). Dan oleh lainnya.

Sesungguhnya para ulama tersebut di atas tidak hendak mengatakan bahwa keharaman praktik kredit itu bukan karena alasan adalah kelebihan harga [dari harga kesnya], tetapi dasar keharaman tersebut [di antaranya] adalah karena kedua orang tersebut [si-penjual dan si-pembeli] telah berpisah tanpa ada kesepakatan manakan cara pembayaran yang hendak di ambil. Inilah sesungguhnya alasan utamanya, mengapa praktik itu menjadi haram; yaitu tidak adanya kepastian dari pihak pembeli akad manakah yang hendak ia ambil; apakah dengan cara pembayaran kontan atau tempo (kredit)?, sebagaimana alasan tersebut telah dijelaskan dan dikuatkan oleh para ulama. Sesungguhnya, para ulama itu [mereka yang bukan imam mujtahid] adalah para pengikut salah satu dari madzhab yang empat (Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali), dan semua imam madzhab sepakat tentang kebolehan praktik jual beli dengan cara pembayaran tempo (kredit). Artinya, bahwa kebolehan praktik kredit ini sudah sangat popular di kalangan mereka, sehingga tidak membutuhkan kepada keharusan adanya narasi dalam merincinya. Karena itu, maka mereka mengungkapkan kebolehan praktik kredit itu secara global saja *(mutlaq)*, namun demikian tentu praktik tersebut dengan keharusan adanya ketentuan-ketentuan yang berlaku di dalamnya *(muqayyad)*, sehingga narasi mereka itu disebut dengan *ithlaq ma'a at-taqyid*. Hal ini telah dijelaskan oleh syekh Ibnu 'Abidin dalam sebagian risalah-nya, berkata[693]: "Telah berkata *al-Imam al-Hafizh al-'Allamah* Muhammad ibn Thulun al-Hanafi dalam sebagian risalahnya bahwa beberapa istilah yang [senantiasa] diungkapkan oleh para *Fuqaha'* itu diikat dengan ikatan-ikatan *(quyud);* yang itu semua [hanya] diketahui oleh orang-orang yang memiliki pemahaman yang lurus dan terlatih dalam bidang Fiqh, adapun bahwa para ulama [sering] diam dari menjelasan ikatan-ikatan tersebut adalah karena memandang kepada bahwa para penuntut ilmu telah mengetahui itu". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Thulun]. Artinya; mereka (para ulama) dalam keadaan diam saja [nyatalah bahwa ilmu ini sangat luas], maka terlebih lagi jika kebanyakan mereka memperjelas terhadap rincian-rincian ilmu ini". [Demikian tulisan Ibnu 'Abidin]. Kemudian, apa yang dinyatakan oleh para ulama di atas dikuatkan oleh tafsiran seorang pakar bahasa dan pemuka ahli Nahwu yang sangat populer, yaitu Abu 'Ubaid al-Qasim ibn Sallam terhadap perkataan Ibnu Mas'ud tentang makna *"Shafqatan Fi Shafqah Riba"*[694]. Padahal, riwayat perkataan Ibnu Mas'ud ini telah dikutip oleh al-Albani sendiri dalam karyanya berjudul *Irwa' a-Ghalil*[695], di mana al-

---

[693] *Majmu'ah Rasa-il Ibn 'Abidin* (1/235)
[694] *Gharib al-Hadits* (4/110)
[695] Al-Albani, *Irwa' al-Ghalil* (nomor 1307)

Albani menyebutkan bahwa itu diriwayatkan oleh Ibnu Abi Syaibah, dengan redaksinya[696]: "Dari Sammak, dari 'Abdur-Rahman ibn 'Abdillah [yaitu 'Abdullah Ibn Mas'ud], dari ayah, berkata: *"Shafqatan Fi Shafqah Riba"*; yaitu apabila seseorang berkata: "Jika dengan kontan maka harganya sekian dan jika dengan tempo (kredit) maka harganya sekian". [Hanya saja] memang dalam riwayat [Ibnu Abi Syaibah] ini tidak ada penyebutan apakah keduanya [si-pembeli dan si-penjual] berpisah sebelum sepakat, atau keduanya berpisah setelah sepakat [terhadap salah satu dari dua cara model pembayaran tersebut]. Karena itulah, maka kemudian pakar bahasa; al-Qasim ibn Sallam menjelaskan, -yang dengannya tidak lagi menyisakan keraguan-, bahwa yang dimaksud oleh Ibnu Mas'ud [bahwa praktik tersebut diharamkan] adalah apabila kedua orang [si-penjual dan si-pembeli] berpisah sebelum adanya kesepakatan apakah hendak diambil kontan atau kredit. Dan pemahaman al-Qasim ibn Sallam ini bukanlah pemahaman dirinya sendiri saja, tetapi pemahaman demikian itu juga merupakan pemahaman mayoritas ulama. Di atas telah kita kutip pendapat demikian itu dari Mufti kota Kufah di masanya, yaitu *al-Imam* Ibrahim an-Nakha'i, di mana beliau berkata: "Tidak mengapa (boleh) jika seseorang berkata: "Aku jual barang ini kepadamu, jika dengan kontan maka harganya sekian dan jika dengan tempo (kredit) maka harganya sekian", jika keduanya berpisah dengan sudah adanya kepastian manakah salah satu dari dua akad tersebut [yang hendak diambil]". Dan *al-Imam* Ibrahim an-Nakha-i ini dipuji oleh adz-Dzahabi dengan katanya sebagai orang yang paling paham dengan ilmu 'Abdullah ibn Mas'ud. Juga telah kita sebutkan [kutip] di atas apa yang ada dalam kitab al-Mudawwanah karya *al-Imam* Malik tentang kebolehan praktik jual beli dengan cara kredit dengan dalil Hadits Ibnu Mas'ud ini. Dengan demikian, maka pemahaman para ulama terkemuka tersebut wajib diambil, bukan mengambil paham rusak al-Albani dan orang-orang semacamnya. Siapapun anda, yang ingin selamat dalam agamanya, maka hendaklah mengikuti para imam panutan pembawa petunjuk dalam masalah halal dan haram. Sementara al-Albani rusak ini, orang yang telah mengenal sosoknya sudah tentu mengetahui bahwa ia adalah orang yang tidak pernah belajar kepada para ulama, tidak pernah duduk *talaqqi* ilmu agama ini dari para ahlinya. Al-Albani rusak ini hanya membaca kitab-kitab sendiri, memahami kitab-kitab sesuai pemahamannya sendiri, lalu "tampil" dengan prasangka dalam dirinya sendiri bahwa ia telah menjadi ulama besar terkemuka, padahal ia telah jatuh dalam banyak kesalahan-kesalahan fatal dalam masalah aqidah dan hukum-hukum Fiqh. Orang semacam al-Albani rusak ini apa yang disebut

---

[696] *Mashannaf Ibn Abi Syaibah* (4/307)

oleh para ulama sebagai *"shahafi"*, belajar tanpa guru, sehingga orang semacam dia sedikitpun tidak patut untuk dijadikan sandaran dalam masalah-masalah agama, haram hukumnya secara *Syara'* untuk diminta fatwa darinya, atau dimintai pendapat dalam masalah-masalah Fiqh. Al-Albani bukan seorang yang *tsiqah*, dan jelas bukan orang alim. Para ulama kita senantiasa mengingatkan kita; umat Islam untuk berhati-hati dalam meraih ilmu agama, di mana ilmu agama ini adalah amanat yang hanya diambil dari orang-orang terpercaya *(tsiqah).* Kita wajib menghindar dari orang-orang shahafi semacam al-Albani rusak ini, sebagaimana demikian telah dipesankan oleh imam agung; Muhammad ibn Sirin, dengan katanya[697]: "Sesungguhnya ilmu ini adalah agama, maka lihatlah oleh kalian dari siapakah kalian mengambil agama kalian". Sa'id ibn 'Abdil 'Aziz ibn Yahya, mufti kota Damaskus berkata[698]: "Ilmu [agama] ini tidak boleh diambil dari seorang *shahafi*". Sahabat agung Rasulullah; 'Abdullah ibn Mas'ud berkata[699]: "Manusia ini akan senantiasa dalam kebaikan selama mereka mendapatkan ilmu [agama ini] dari orang-orang terkemuka mereka dan dari orang-orang tua mereka, namun apabila ilmu ini didapat oleh mereka dari orang-orang muda mereka dan orang-orang rendah (bodoh) di antara mereka maka mereka akan binasa (sesat)".

Kedua:

Al-Albani berkata:

قال المناوي؛ كبعتك نقدا بدينار ونسيئة بدينارين، قلت؛ (أي الألباني)؛ فهو بيع التقسيط المعروف اليوم. اهـ

"Al-Munawi berkata: Seperti [seseorang] berkata: "Aku jual kepadamu dengan cara kontan dengan satu dinar, dan dengan cara ditempokan dengan dua dinar". Aku (al-Albani) katakan: "Itulah apa yang dimaksud dengan jual beli kredit yang popular di zaman kita sekarang". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Praktik jual beli dengan cara pembayaran kredit itu bukan praktik yang dimaksud oleh apa yang dicontohkan oleh al-Munawi: "Aku jual kepadamu dengan cara kontan dengan satu dinar, dan dengan cara ditempokan dengan dua dinar", dengan tanpa adanya angsuran dalam harga barang. Tetapi yang dimaksud praktik kredit itu adalah jika anda membeli

---

697 Diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*, Bab penjelasan bahwa *sanad* adalah dari agama (1/14)

698 Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (8/34)

699 Ibnu 'Adi, *al-Kamil Fi Dlu'afa ar-Rijal* (1/157)

barang dengan pembayaran tempo dengan waktu (tenor) tertentu yang telah diketahui *(ma'lum)* dan sama-sama disepakati [oleh pihak penjual dan pembeli] dengan adanya kelebihan harga dibanding harga kes-nya. Anda membayar sejumlah uang tertentu secara berangsur setiap bulannya misalkan, hingga jangka tertentu, sesuai dengan apa yang anda sepakati dengan pihak penjual, itulah praktik jual beli dengan cara pembayaran kredit. Jangankan orang-orang terpelajar atau para ulama, bahkan orang awam sekalipun tahu apa yang dimaksud dengan praktik kredit. Seorang yang bodoh, tidak pernah belajar ilmu sebelumnya, jika anda bertanya kepadanya apa definisi jual beli dengan pembayaran kredit, maka ia akan menjawab seperti penjelasan di atas. Sementara al-Albani, seorang yang mengaku telah melewati puluhan tahun bergelut dengan ilmu; alangkah naïf, ia tidak mengetahui apa yang telah jelas terang benderang bagi orang-orang bodoh sekalipun?! Lalu, sebenarnya ilmu apa yang menurutnya telah ia pelajari hingga puluhan tahun? Sungguh, al-Albani rusak ini telah menghabiskan umurnya dalam kebingungan dan ketidakjelasan dalam apa yang ia cari, lalu terparah dari pada itu ia menghalalkan barang haram dan mengharamkan barang haram [*se-enak perut*-nya, seperti masalah jual beli dengan cara kredit ini], sebagaimana akan anda lihat di kitab ini betapa sudah sangat jauh kesesatan al-Albani ini, dalam banyak masalah agama.

Ketiga:

Al-Albani telah *mengutil* (menyalahgunakan) nama-nama para ulama dan menyimpangkan pemahaman mereka untuk membenarkan pendapat rusaknya sendiri. Para ulama terkemuka, seperti 'Abdullah ibn 'Atha', Ibnu Sirin, Thawus, an-Nasa-i, dan lainnya; perkataan mereka terkait tafsiran *bai'atain fi bai'ah* [dengan contoh]: *"Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan harganya sekian, dan dengan tempo (kredit) harganya sekian"*; dipahami oleh al-Albani seperti pemahaman rusaknya. Padahal yang dimaksud oleh para ulama tersebut adalah dalam makna bahwa kedua belah pihak [si-pembeli dan si-penjual] telah berpisah sebelum adanya kesepakatan akad terhadap salah satu dari dua model tersebut. Di atas, dalam batahan pertama sudah kita jelaskan apa yang dimaksud oleh para ulama terkemuka tersebut. Dan *In sya Allah* akan kita tambahkan penjelasan lebih luas untuk itu.

Kesimpulannya, apa yang diungkapkan oleh para ulama terkemuka tersebut tidak boleh dijadikan dalil untuk mengharamkan praktik jual beli dengan cara kredit, kecuali jika narasi mereka memang mengatakan dengan tegas jika kredit itu haram, dan faktanya narasi demikian itu tidak ada dari

mereka. Dengan demikian barangsiapa mengharamkan praktik kredit dengan hanya bersandar kepada perkataan mereka: *“Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan harganya sekian, dan dengan tempo (kredit) harganya sekian”;* maka perkataan ini adalah pemahaman yang sangat rusak, berisi kedustaan atas nama para ulama. Bahkan, al-Albani sendiri tidak akan dapat mendatangkan teks dari para ulama yang menegaskan bahwa jual beli dengan cara kredit itu haram, [yang ada hanya pemahaman rusak terhadap teks-teks mereka yang datang dari dirinya sendiri], oleh karena semua kutipan dari para ulama tidak jauh berbeda hanyalah berisi redaksi: *“Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan harganya sekian, dan dengan tempo (kredit) harganya sekian”.* Tentu, redaksi para ulama demikian itu tidak cukup untuk dijadikan dalil untuk mengharamkan praktik jual beli kredit; seperti yang disalahpahami oleh al-Albani.

Keempat:

Al-Albani berdalil [dalam pendapat rusaknya] dengan perkataan Ibnu Qutaibah dalam tafsiran berliau terhadap makna larangan praktik *bai’atain fi bai’ah*. Pendapat al-Albani ini sedikitpun tidak dapat dibenarkan, oleh karena Ibnu Qutaibah sendiri tidak mengatakan dengan tegas bahwa praktik jual beli cara kredit itu haram; sebagaimana telah kita jelaskan di atas. Ini dari satu sisi. Dari sisi lain, Hadits tentang larangan praktik *bai’atain fi bai’ah* telah ditafsirkan oleh pakar bahasa dan pakar Nahwu; yaitu Abu ‘Ubaid al-Qasim ibn Sallam yang sama persis dengan tafsiran Ibnu Qutaibah terhadap Hadits tersebut; adalah bahwa dasar keharaman praktik tersebut karena kedua belah pihak [si-pembeli dan si-penjual] belum ada kata sepakat akad manakah yang hendak diambil dari dua model praktik jual beli tersebut; apakah kontan atau tempo (kredit). Al-Qasim ibn Sallam berkata: “Apabila keduanya berpisah setelah adanya kesepakatan akad kepada salah salah satu model jual beli itu maka demikian itu tidak lagi disebut praktik *bai’atain fi bai’ah”.* Maka sangat mengherankan, bagaimana al-Albani ini berpegang kepada perkataan Ibnu Qutaibah yang padahal perkataannya tersebut tidak mengandung makna pengharaman terhadap praktik kredit?! Padahal makna yang dimaksud Ibnu Qutaibah adalah seperti apa yang dipahami oleh al-Qasim Ibn Sallam bahwa dasar keharaman praktik tersebut adalah karena belum ada kata sepakat kepada salah satu akad. Sangat aneh, bagaimana dengan *se-enaknya* al-Albani meninggalkan perkataan al-Qasim ibn Sallam yang tegas *(sharih)*, lalu mengambil perkataan Ibnu Qutaibah yang belum *sharih*, parahnya lagi dipahami oleh al-Albani dengan menyimpang?!

Kelima:

Al-Albani berkata dalam menyimpulkan perkataan Ibnu Sirin, menuliskan:

روى أيوب عنه أنه كان يكره أن يقول: أبيعك بعشرة دنانير نقدا، أو بخمسة عشر إلى أجل، وما كره ذلك إلا لأنه نهي عنه. اهـ

"Telah meriwayatkan darinya (Ibnu Sirin) bahwa ia (Ibnu Sirin) tidak senang dengan bila seseorang berkata [dalam praktik jual beli]: "Aku jual kepadamu dengan 10 dinar dengan kontan, dan dengan 15 dinar dengan tempo", dan sebab tidak senangnya beliau itu tidak lain adalah karena praktik tersebut dilarang". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Membenci praktik apa? Apakah membenci praktik jual beli dengan cara kredit, atau membenci seorang penjual jika berkata: "*Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan harganya 10 dinar, dan dengan tempo (kredit) harganya 15 dinar"*? Jika yang dimaksud yang pertama, yaitu membenci praktik kredit maka al-Albani harus mendatangkan bukti (dalil) untuk itu, oleh karena gambaran praktiknya adalah bahwa si-penjual berkata: "*"Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan harganya sekian, dan dengan tempo (kredit) harganya sekian",* bukan dengan berkata: *"Aku jual barang ini kepadamu dengan harga diangsur sekian dan dengan tenor sekian"*, di mana dua redaksi ini memiliki pemahaman yang jauh berbeda. Kemudian, jika yang dimaksud oleh al-Albani [dari perkataan Ibnu Sirin tersebut] terhadap makna yang kedua; yaitu perkataan: "*Aku jual kepadamu barang ini dengan kontan harganya 10 dinar, dan dengan tempo (kredit) harganya 15 dinar"*; maka kesimpulan itupun tidak tepat [dan tidak boleh dijadikan dalil untuk mengharamakan praktik kredit], oleh karena Ibnu Sirin sendiri tidak menyebutkan sebab dilarangnya praktik tersebut, kecuali adalah karena sebab ketidakjelasan pada akad apakah dengan cara kontan atau dengan cara tempo (angsurang/kredit); di mana kedua orang tersebut [si-pembeli dan si-penjual] telah berpisah sebelum adanya kesepakatan tersebut.

Keenam:

Al-Albani berkata:

طاووس قال: إذا قال: هو بكذا وكذا إلى كذا وكذا، وبكذا وكذا إلى كذا وكذا، فوقع المبيع على هذا، فهو بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين. اهـ

"Thawus berkata: "Jika seseorang berkata: "Barang itu dengan harga sekian jika dengan tempo [pembayaran] sekian, dan dengan harga sekian jika

dengan tempo [pembayaran] sekian”; sehingga terjadilah praktik di atas dua akad itu. Dan jika terjadi demikian maka yang diambil adalah harga paling rendah dan tempo paling lama”. Kemudian al-Albani berkata:

أخرجه عبد الرزاق أيضا بسند صحيح، ورواه هو وابن أبي شيبة من طريق ليث عن طاووس به مختصرا دون قوله: "فوقع المبيع"، وزاد: "فباعه على أحدهما قبل أن يفارقه، فلا بأس به، فهذا لا يصح عن طاووس، لأن ليثا كان اختلط. اهـ

“‘Abdur-Razzaq dan Ibnu Abi Syaibah juga meriwayatkan dari jalur Laits, dari Thawus, seperti redaksi di atas dengan ringkas, yaitu tanpa penyebutan *“fa waqa’a al-mabi’”*, tetapi dengan tambahasan redaksi: *“Fa ba’ahu ‘ala ahadihima qabla an yufariqahu fa la ba’sa”* (Maka apabila terjadi akad jual beli di atas salah satu dari dua akad pembayaran tersebut sebelum meninggalkannya maka demikian itu tidak mengapa); namun redaksi ini tidak benar adanya dari Thawus, oleh karena Laits seorang yang telah mengalami pikun *(ikhtlath)*. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya al-Albani sendiri yang *“pikun”* dan *“keder”*. Lebih parah lagi dengan tulisannya tersebut al-Albani telah menipu para pembaca. Berikut ini penjelasannya;

[1]. Sesungguhnya perkataan Thawus dalam menghalalkan jual beli kredit telah jelas seperti jelasnya matahari di siang hari bolong, sebagaimana telah disebut oleh ‘Abdur-Razzaq dalam al-Mushannaf, seperti yang telah kita kutip di atas. Hanya saja teks dari perkataan Thawus tidak dikutip oleh al-Albani. Itu artinya al-Albani telah berbuat khianat. Para pembaca sekalian, anda semua dapat melihat bagaimana menghapus riwayat yang pertama; yaitu riwayat Ma’mar, dari Thawus, dari ayahnya, padahal riwayat ini telah jelas sahih menetapkan kebolehan jual beli dengan cara pembayaran tempo *(an-nasi-ah)*, yang di antaranya model pembayaran kredit. Celakanya, al-Albani hanya mengutip riwayat yang kedua saja, yaitu riwayat Laits, dari Thawus. Ini jelas tipuan *(tadlis)* terhadap para pembaca. Al-Albani rusak ini hendak memberikan kesan kepada para pembaca bahwa Thawus seakan sejalan dengan pemahaman batilnya. Padahal faktanya adalah kebalikannya.

[2]. Riwayat yang dikutip oleh al-Albani [riwayat yang kedua], yaitu yang di dalamnya terdapat redaksi: *“fa waqa’a al-mabi’ ‘ala hadza”* (sehingga terjadilah praktik di atas dua akad itu); ini menjadi bantahan terhadap pendapat rusak al-Albani sendiri, oleh karena redaksi tersebut memberikan pemahaman bahwa kedua orang [si-pembeli dan si-penjual] telah berpisah sebelum adanya kesepakatan dari dua model jual beli; apakah

dengan kontan atau dengan tempo. Adapun apabila telah tetap dengan adanya kesepakatan kepada salah satunya maka Thawus telah membolehkan itu, seperti yang telah kita kutip dari perkataan beliau sendiri, [termasuk gambarannya dalam hal ini adalah praktik kredit].

[3]. Dalam riwayat ‘Abdur-Razzaq, yang dijadikan dalil oleh al-Albani, terdapat catatan penyempurna *(titimmah)* yang telah dihapus oleh al-Albani pengkhianat, yaitu[700]:

فهو بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين، قال معمر (هو راوي الحديث)؛ وهذا إذا كان المبتاع قد استلكه.

“Dan jika terjadi demikian maka yang diambil adalah harga paling rendah dan tempo paling lama. Ma’mar [perawi Hadits] berkata: “Demikian ini adalah apabila barang yang diperjual belikan tersebut ia [pembeli] telah merusaknya”. [Perkataan Ma’mar ini tidak dikutip oleh al-Albani], padahal di dalamnya terdapat penegasan [dari perawi Hadits itu sendiri] bahwa yang dimaksud oleh Thawus; “*maka yang diambil adalah harga paling rendah”* adalah karena barang tersebut telah rusak di tangan pembeli [sementara dari awal akadnya tidak jelas apakah kontan atau tempo]. Artinya; keharusan mengambil harga paling rendah itu bukan karena alasan adanya tambahan harga jika itu dijual dengan cara kredit, [tetapi karena barang tersebut telah rusak setelah di tangan pembeli, sementara belum jelas akad antara keduanya apakah dengan kontan atau tempo]. Al-Albani sengaja menghapus bagian krusial dari riwayat di atas untuk tujuan merusaknya, [ini jelas merupakan khianat ilmiah dan penipuan terhadap para pembaca]. Bahkan sebelum redaksi itu, sedikit di atasnya dikatakan: “Maka tafsiran (pemahaman) Sammak ibn Harb terhadap Hadits [larangan *bai’atain fi bai’ah*] tersebut wajib didahulukan jika ada pertentangan dengan riwayat lain, terlebih Sammak adalah salah seorang perawi Hadits tersebut, di mana seorang perawi jauh lebih memahami dengan apa yang ia riwayatkan sendiri dibanding orang lain, oleh karena sudah barang tentu sebuah riwayat Hadits yang diriwayatkan oleh seorang perawi maka perawi tersebut medapatkan pemahaman [dari gurunya] terkait kandungan riwayat yang diriwayatkannya”. Lantas, mengapa al-Albani tidak mempraktekan kaedah tersebut terhadap riwayat Thawus?

Dengan demikian maka perkataan Thawus berbalik menjadi bantahan terhadap pemahaman rusak al-Albani. Perkataan Thawus dalam riwayat yang dikutip oleh al-Albani seandainya maknanya dipahami secara mutlaq sekalipun maka di dalamnya tetap saja bukan sebagai penegasan dari beliau

[700] *Mushannaf Ibn ‘Abdir-Razzaq* (8/137-138)

(Thawus) dalam melarang praktik jual beli [dengan dua redaksi] tersebut, tetapi larangan tersebut kembali kepada karena ada dua redaksi akad tersebut yang tidak jelas mana yang dipilih, karena itu telah sahih adanya bahwa Thawus sendiri berkata: *"Jika dia menjual [barang tersebut] dengan [kepastian] adanya salah satu dari akad sebelum keduanya berpisah maka demikian itu tidak ada masalah (boleh)"*. Dengan demikian redaksi makna *mutlaq* perkataan Thawus harus dipahami dan dibawakan kepada makna *muqayyad* dari perkataannya, sebagaimana kaedah tersebut *(haml al-muthlaq 'ala al-muqayyad)* popular diberlakukan oleh para penuntut ilmu yang merupakan para pemula, dan terlebih lagi di kalangan para ulama. Hal ini berbeda dengan al-Albani, [Apakah al-Albani tidak mengenal kaedah tersebut?] Mengapa dia tidak menghimpunkan pemahaman perkataan Thawus antara yang bermakna *muthlaq* dengan yang bermakna *muqayyad*? Mengapa dia perkataan Thawus yang telah jelas sahih darinya; "bahwa keduanya si-pembeli dan si-penjual bila telah sepakat terhadap salah satu akad [baik dengan kontan atau tempo] sebelum berpisah maka itu tidak ada masalah"?!

Aku (penyusun buku ini) katakan: "Sesungguhnya al-Albani berlaku khianat dalam memahami makna perkataan Thawus tidak lain adalah karena jika tidak dipahami seperti pemahaman rusaknya maka perkataan Thawus tersebut mematahkan pendapat al-Albani sendiri. Sehingga nama-nama para ulama yang disebutkan oleh al-Albani, yang diklaim olehnya sejalan dengan pemahamannya dalam menafsirkan *"bai'atain fi bai'ah"*; [yang menurutnya sebagai larangan bagi praktik kredit]; sebenarnya adalah penyimpangan dan kebohongan yang dibuat oleh al-Albani, oleh karena perkataan Thawus: "*maka demikian itu tidak ada masalah (boleh)"* memberikan penegasan tentang kebolehan praktik kredit. Dan perkataan Thawus ini lebih tegas dari riwayat lainnya yang mengatakan: *"fa waqa'a al-mabi' 'ala hadza"*. Dan redaksi *muthlaq* yang kedua ini adalah redaksi *muqayyad* dengan redaksi yang pertama di atas. Dengan demikian nama-nama para ulama terkemuka yang disebutkan al-Albani dalam tulisannya, pemahaman mereka terkait redaksi: *"Aku jual dengan kontan harganya sekian dan dengan tempo harganya sekian"* bukan seperti pemahaman rusak al-Albani, [karena keharaman praktik itu menurut para ulama adalah karena tidak ada kejelasan akad antara kontan atau tempo, bukan kreditnya itu sendiri].

Ketujuh:

Al-Albani berkata:

سفيان الثوري، قال: "إذا قلت: أبيعك بالنقد إلى كذا، وبالنسيئة بكذا وكذا، فذهب به المشتري، فهو بالخيار في البيعين، ما لم يكن وقع بيع على أحدهما، فإن وقع البيع هكذا، فهو مكروه، وهو بيعتان في بيعة وهو مردود، وهو منهي عنه، فإن وجدت متاعك بعينه أخذته، وإن كان قد استهلك فلك أوكس الثمنين، وأبعد الأجلين".

"Sufyan ats-Tsauri, berkata: "Jika engkau berkata: "Aku jual kepadamu [barang ini] dengan cara kontan dengan harga sekian, dan dengan cara ditempokan dengan harga sekian", lalu si-pembeli pergi [tanpa ada kejelasan darinya] dalam memilih salah satu dari dua akad tersebut dan tidak ada kesepakatan antara keduanya (si-penjual dan si-pembeli), praktik jual beli semacam ini dibenci, ia itu adalah dua akad dalam satu akad jual beli, praktik seperti itu tertolak dan dilarang, maka jika engkau mendapati barangmu masih dalam keadaan utuh maka hendaklah engkau mengambilnya, tetapi jika engkau mendapatinya telah rusak maka bagimu harga yang paling murah dan yang paling lama temponya".

Bantahan:

Sesungguhnya para ulama memahami perkataan Sufyan ats-Tsauri di atas tidak seperti pemahaman rusak al-Albani. [Teks tersebut bukan untuk mengharamkan praktik kredit]. Sebaliknya, mereka memahami dari perkataan ats-Tsauri tersebut adanya kebolehan praktik jual beli dengan cara pembayaran yang ditempokan (seperti praktik kredit), di mana di dalamnya adalah harga lebih (tambahan) dibanding dengan harga kontannya. Bukti [tegas] yang menunjukan demikian itu adalah perkataan Ibnu 'Abdil Barr dalam kitab *al-Istidzkar*, sebagai berikut[701]: "Berkata Malik tentang orang yang berkata: "Aku jual kepadamu baju ini dengan harga 10 [dirham] kontan, dan dengan harga 15 [dirham] tempo (kredit) hingga waktu sekian"; jika si-penjual dan si-pembeli sama-sama berkehendak untuk meninggalkan (membatalkan) jual beli maka tidak masalah dengan itu (boleh) [selama kesepakatan pembatalan itu masih di tempat], [namun] tidak boleh hukumnya menurut Malik, asy-Syafi'i dan Abu Hanifah apabila keduanya telah berpisah dengan ketidakjelasan manakah akad yang hendak di ambil [apakah kontan atau tempo] hingga menjadi jelas salah satu dari dua model jual beli tersebut, dan demikian ini juga pendapat Sufyan ats-Tsauri". Kemudian Ibnu 'Abdil Barr menuliskan[702]: "Telah berkata Sufyan ats-Tsauri…", lalu beliau mengutip pemahaman senada dengan catatannya di atas dari Malik, asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Juga, telah kita kutip di atas perkataan *al-Hafizh al-Mujtahid* Ibnul Mundzir, -seorang yang notabene

[701] Ibnu 'Abdil Barr, *al-Istidzkar* (6/452)
[702] Ibnu 'Abdil Barr, *al-Istidzkar* (6/453)

[seperti] “lautan” dalam ilmu masalah-masalah perbedaan pendapat di kalangan ulama dan dalam perkara-perkara yang telah menjadi ijma’ ulama-, yang telah menukil perkataan ats-Tsauri yang melarang praktik jual beli dengan mengatakan [oleh si-penjual]: “Aku jual kepadamu baju ini dengan harga 10 [dirham] kontan, dan dengan harga 15 [dirham] tempo (kredit) hingga waktu sekian”; jika si-penjual dan si-pembeli berpisah dengan tanpa ada kejelasan akad manakah yang diambil apakah kontan atau tempo, adapun jika keduanya berpisah setelah adanya kesepakatan terhadap salah satu akad maka ats-Tsauri membolahkannya. Artinya, jika diambil akad jual beli dengan cara pembayaran tempo *(an-nasi-ah)*, [seperti kredit] dengan waktu tertentu yang telah diketahui dan disepakati oleh kedua belah pihak, walaupun ada tambahan harga di atas harga kesnya; maka demikian itu dibolehkan oleh Sufyan ats-Tsauri. Dan tidak ada argument bagi al-Albani dengan redaksi: “Jika ada barang tersebut telah rusak di tangan pembeli… [dan seterusnya]”, oleh karena redaksi ini di dalamnya terdapat ikatan ungkapan *(al-qaid)*; yaitu adanya “kerusakan” *(al-istihlak)*.

Kedelapan:

Al-Albani berkata:

الأوزاعي نحوه مختصرا، وفيه: "فقيل له: فإن ذهب بالسلعة على ذينك الشرطين؟ فقال: هي بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين، ذكره الخطابي في معالم السنن. اهـ

Al-Auza’i, juga berpendapat [secara ringkas] seperti pendapat di atas, secara ringkas disebutkan: “Jika si-pembeli pergi membawa barang di atas dua akad tersebut (antara kontan dan ditempokan)? Beliau (al-Auza’i) berkata: “Maka yang akad yang terjadi adalah harga yang paling murah dan dengan tempo yang labih lama”. Disebutkan [riwayat ini] oleh al-Khatthabi dalam kitab *Ma’alim as-Sunan*”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani telah berbohong besar terhadap al-Auza’i, ia menyadarkan kepada imam agung ini apa yang tidak pernah dikatakan olehnya. Sesungguhnya al-Auza’i sejalan dengan pedapat seluruh (jumhur) ulama dalam kebolehan jual beli dengan cara pembayaran tempo *(an-nasi-ah)* dengan adanya tembahan harga di dalamnya [di atas harga kontanya], hanya saja al-Albani pengkhianat ini telah merusak perkataan al-Auza’i dan memotongnya ketika dia menukil perkataan al-Khatthabi. Para pembaca, anda semua dapat melihat teks lengkap catatan al-Khatthabi berikut ini, sekaligus menunjukan kepada anda betapa al-Albani telah berkhianat besar secara ilmiah, ia bermain-main *se-enak* hawa nafsunya dengan urusan agama

ini; dengan menghapus catatan-catatan para ulama yang tidak sejalan dengan pendapat rusaknya. Berikut ini catatan al-Khatthabi, berkata:

وقال الحكم وحماد: لا بأس به (يعني أن يقول له: هذا الثوب نقدا بعشرة وإلى شهر بخمسة عشر) ما لم يفرقا، وقال الأوزاعي: لا بأس بذلك، ولكن لا يفارقه حتى يُباتّه بأحد المعنيين، فقيل له: فإنه ذهب بالسلعة على ذينك الشرطين، فقال: هي بأقل الثمنين إلى أبعد الأجلين، قال الشيخ (أي الخطابي): هذا ما لا يشك في فساده". اهـ بحروفه

"Telah berkata al-Hakam dan Hammad: "Tidak mengapa dengan perkataan demikian itu [yaitu perkataan: "Aku jual kepadamu baju ini dengan harga 10 [dirham] kontan, dan dengan harga 15 [dirham] tempo (kredit) hingga waktu sekian"]; selama keduanya [si-pembeli dan si-penjual] belum berpisah". Dan al-Auza'i berkata: "Tidak mengapa dengan perkataan demikian itu (artinya; boleh), hanya saja kedua tidak boleh berpisah hingga telah dipastikan kepada salah satu dari dua model akad tersebut [apakah kontan atau kredit]", lalu ada yang bertanya kepadanya: "Bagaimana jika keduanya telah berpisah dengan dua akad tersebut sekaligus?", al-Auza'i menjawab: "Maka jual beli tersebut terjadi dengan harga paling murah dan dengan tempo yang paling lama". Lalu syekh [al-Khatthabi] berkata: "Praktik jual beli dengan dua akad tersebut tidak diragukan lagi rusaknya". [Demikian tulisan al-Khatthabi dengan redaksi selengkapnya, dan dengan teks Arab-nya].

Para pembaca sekalian, lihat bagaimana al-Albani telah berlaku khianat, ia dengan sengaja menghapus perkataan al-Auza'i: "Tidak mengapa dengan perkataan demikian itu (artinya; boleh), hanya saja kedua tidak boleh berpisah hingga telah dipastikan kepada salah satu dari dua model akad tersebut [apakah kontan atau kredit]", padahal di dalamnya terdapat penegasan dari al-Auza'i dalam kebolehan jual beli dengan cara pembayaran tempo, walaupun ada harga lebih [dari harga kontannya]. Apakah perbuatan semacam al-Albani ini dikerjakan oleh seorang yang bertakwa kepada Allah? [Tentu tidak]. Itulah al-Albani [yang jauh dari nilai takwa].

Kesembilan:

Al-Albani bekata:

ثم جرى على سنتهم أئمة الحديث واللغة، فمنهم النسائي، وابن حبان، وابن الأثير

"Kemudian di atas ajaran inilah (artinya; menurut al-Albani di atas pemahaman dirinya) seluruh para imam Hadits dan para ahli bahasa, di antara mereka [seperti]; an-Nasa-i, Ibnu Hibban,dan Ibnul Atsir".

Bantahan:

[Bohong besar, al-Albani telah melakukan kebohongan besar dengan mencatut nama para ulama]. [Karena itu] al-Albani tidak memiliki kutipan sedikitpun dari perkataan para ulama Hadits yang ia sebutkan nama-namanya yang menyebutkan bahwa praktik jual beli dengan pembayaran tempo itu diharamkan, [karena memang tidak ada]. Demikian pula al-Albani tidak memilki kutipan dari perkataan para ahli bahasa yang ia sebutkan yang mengatakan praktik praktik jual beli tersebut diharamkan, [juga, karena memang tidak ada]. Adapun beberapa nama ulama yang disebutkan al-Albani tidak lain hanyalah bohong besar, ia membawa nama mereka untuk menjual paham rusaknya. Faktanya, apa yang dicatakan oleh para ulama yang disebutkan oleh al-Albani berseberangan dengan pemahaman rusak al-Albani sendiri, sebagaimana telah kita kutip di atas dari perkataan-perkataan mereka secara rinci, [seperti] dari dua sahabat agung; Ibnu 'Abbas, dan Ibnu 'Umar, lalu dari para imam madzhab yang empat; asy-Syafi'i, Malik, Abu Hanifah dan Ahmad ibn Hanbal, [kemudian juga dari perkataan] at-Tirmidzi, az-Zuhri, Qatadah, Said ibn al-Musyyab, Hammad, al-Hakam, Ibrahim an-Nakha-i, 'Atha', al-Auza'i, juga dari para pakar bahasa, seperti; Abu 'Ubaid, Ibnul Atsir [yang telah dicatut namanya oleh al-Albani], dan lainnya dari para ahli bahasa terkemuka; mereka semua dengan tegas mengatakan bahwa paraktik jual beli dengan cara pembayaran tempo itu dibolehkan. Teks-teks perkataan mereka telah kita kutip di atas. Beberapa ulama yang namanya dicatut (didustakan dan diselewengkan) oleh al-Albani justru berbeda pemahaman dengan al-Albani sendiri.

Perkataan an-Nasa-i dan Ibnu Hibban [yang diputarbalikan oleh al-Albani] telah kita jelaskan di atas; bahwa kedua imam agung ini tidak pernah mengharamkan praktik jual beli dengan pembayaran tempo walaupun ada kelebihan harga di atas harga kontannya. Radaksi kedua imam tersebut bukan untuk mengharamkan praktik jual beli dengan pembayaran tempo, tetapi untuk mewaspadakan manusia aga jangan membuat akad dengan mengatakan: "Aku jual kontan dengan harga sekian, dan dengan tempo dengan harga sekian". Bagi orang yang cerdas dapat mengetahui dengan jelas bahwa dua masalah ini sangat berbeda. Dan yang dimaksud larangan kata-kata demikian itu oleh kedua imam agung tersebut adalah dalam makna bahwa si-penjual dan si-pembeli telah berpisah dengan ketidakjelasan dalam membuat akad; manakah yang diambil [oleh si-pembeli], apakah dengan cara kontan atau dengan tempo.

Adapun Ibnul Atsir, -yang juga telah dicatut namanya oleh al-Albani pengkhinat; di mana al-Albani ini membuat narasi yang memberikan kesan seakan Ibnul Atasir sependapat dengan dirinya-, sebenarnya al-Albani sendiri

tidak memiliki kutipan dari Ibnul Atsir terkait perkataan yang menurutnya sependapat dengannya, karena memang tidak ada. Al-Albani rusak hanya berkata: "Ibnul Atsir dalam kitab *Gharib al-Hadits* telah mengatakan demikian dalam menjelaskan dua Hadits yang telah kita kutip di atas". Dua Hadits yang dimaksud al-Albani adalah Hadits tentang larangan *bai'atain fi bai'ah*, dan Hadits yang menyebutkan tidak halal dua syarat dalam satu [akad] jual beli *(La yahillu syarthan fi bai')*. Tentu, di sini harus kita ungkap perkataan Ibnul Atsir sesungguhnya, sehingga menjadi jelas bagi para pembaca betapa besar khianat al-Albani dan kedustaannya. Ibnul Atsir, dalam menjelaskan Hadits pertama berkata[703]:

بيع؛ وفيه نهى عن بيعتين في بيعة، وهو أن يقول بعتك هذا الثوب نقدا بعشرة ونسيئة بخمسة عشر، فلا يجوز لأنه لا يدري أيهما الثمن الذي يختاره ليقع عليه العقد. اه بحروفه

"Jual beli; di dalamnya ada larangan dari praktik bai'atain fi bai'ah, praktik [yang dilarang] ini yaitu apabila seseorang berkata: "Aku jual kepadamu baju ini dengan harga 10 [dirham] kontan, dan dengan harga 15 [dirham] tempo"; maka [praktik] demikian ini tidak boleh, oleh karena tidak diketahui manakah dari dua model jual beli tersebut yang dipilihnya untuk menetapkan akad di atasnya". [Demikian tulisan Ibnul Atsir dengan redaksi asalnya].

Para pembaca sekalian, lihatlah dan perhatikan oleh anda semua bagaimana catatan Ibnul Atsir ini dipelintir oleh al-Albani pengkhinanat. Ibnul Atsir dengan tegas mengatakan: *"... oleh karena tidak diketahui manakah dari dua model jual beli tersebut yang dipilihnya untuk menetapkan akad di atasnya"*. Ini artinya, Ibnul Atsir menetapkan bahwa keharaman praktik tersebut bukan karena ketidakpastian dalam masalah harga *(al-jahalah fi ats-tsaman)*, juga bukan karena adanya tambahan harga di atas harga kes, tetapi semata-mata karena ada ketidakjelasan manakah akad yang hendak diambil apakah akad kontan atau tempo. Setelah penjelasan ini apakah al-Albani akan tetap keras kepala dengan pendapat batilnya?!

Kemudian dalam penjelasan Hadits ke dua Ibnul Atsir menuliskan sebagai berikut[704]:

شرط؛ فيه لا يجوز شرطان في بيعة، هو كقولك؛ بعتك هذا الثوب نقدا بدينار ونسيئة بدينارين وهو كالبيعتين في بيعة. اه

"Syarat; di dalamnya terdapat larangan dari membuat dua syarat dalam satu [akad] jual beli *(La yajuz syarthan fi bai'ah)*, yaitu seperti perkataanmu: "Aku

[703] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Garib al-Hadits* (1/173)
[704] Ibnul Atsir, *an-Nihayah Fi Garib al-Hadits* (2/459)

jual kepadamu baju ini kontan dengan harga satu dinar, dan tempo dengan harga dua dinar", ia itu sama dengan praktik *al-bai'atain fi bai'ah*". [Demikian tulisan Ibnul Atsir]. Di catatan kedua ini Ibnul Atsir tidak menyebutkan sebab larangan praktik jual beli tersebut, tetapi di catatan yang pertama [di atas] dengan sangat tegas beliau menyebutkan sebab larangan tersebut, dengan demikian pemahaman catatan yang kedua sama dengan pemahaman catatan pertama, tidak ada masalah dengan perkataan beliau ini, [terlebih di catatan kedua ini beliau mengatakan: *"... ia itu sama dengan praktik al-bai'atain fi bai'ah]"*. Dengan demikian, ini adalah bukti lain bahwa apa yang dicontohkan secara umum oleh para ulama tekait praktik al-bai'atain fi bai'ah, di mana itu sebagai praktik jual beli yang dilarang dalam *Syara'*; adalah dalam makna adanya ikatan *(qayd)*, yaitu bahwa kedua orang tersebut [si-penjual dan si-pembeli] telah berpisah sebelum ada kata sepakat manakah akad yang diambil, apakah kontan atau tempo. [Adapun bila berpisah setelah ada kesepakatan antara si-penjual dan si-pembeli terhadap salah satu akad dari dua model tersebut maka hukumnya boleh].

Kesepuluh:

Al-Albani berkata:

أن النهي عن بيعتين في بيعة لجهالة الثمن، وهو تعليل مردود، لأنه مجرد رأي مقابل النص

"...bahwa larangan *"Bai'atan fi bai'ah"* adalah karena sebab ketidakjelasan harga; namun ini adalah alasan yang tertolak, karena pemahaman demikian itu hanya sebatas sebuat pendapat [akal] yang jelas menyalahi teks". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Alasan yang ditolak oleh al-Albani adalah perkataan banyak ulama Ahlussunnah. Al-Albani menuduh alasan tersebut hanyalah pandapat akal semata *(ra'yu)*, lalu ia menuduh pendapat dengan alasan tersebut telah menyalahi nash (teks). [Ini adalah salah satu bukti bahwa al-Albani senantisa berpendapat ekstrim]. Bagi orang yang hendak berpemahaman lurus silahkan periksa ulang perkataan para imam madzhab yang empat, juga para imam lainnya yang telah kita kutip di atas, [bahwa, sebaliknya, pendapat yang akal-akalan itu adalah pendapat al-Albani sendiri]. Para pembaca sekalian, anda perhatikan dan pegangteguh perkataan *al-Imam al-Mujtahid* asy-Syafi'i ini, di mana beliau dengan tegas mengatakan: *"Hadza bai' ats-tsaman fihi majhul"* (Jual beli ini [*bai'tain fi ba'iah*] adalah jual beli dengan harga yang tidak jelas di dalamnya). Imam agung ini jauh lebih paham terhadap kandungan Al-Qur'an dan Hadits-Hadits Rasulullah serta perbedaan

pendapat di kalangan ulama dibanding al-Albani pengkhianat. [Tentu, bukan untuk diperbandingkan, karena demikian itu bukan pada tempatnya, tetapi untuk pembaca ketahui dengan nyata betapa al-Albani telah berlaku khianat]. Lalu, di atas telah kita kutip dengan lengkap tafsiran [para ulama] terhadap Hadits riwayat Abu Hurairah dan Hadits Ibnu Mas'ud. Silahkan anda rujuk kembali perkataan-perkataan para ulama yang telah kita kutip di atas.

Kesebelas:

Al-Albani berkata:

ومن جهة أخرى أن هذا التعليل مبني على القول بوجوب الإيجاب والقبول في البيوع، الخ.

"Dari segi yang lain; alasan tersebut dibangun di atas pendapat yang mewajibkan [adanya] *ijab qabul* dalam praktik jual beli. [Dan seterusnya dari pendapat ekstrim al-Albani].

Bantahan:

Aku, penyusun kitab ini, katakan: "Seandainya al-Albani mau meneliti sedikit saja berbagai pendapat para ulama kita dari berbagai madzhab maka ia akan mendapati dan paham bahwa dalam masalah praktik ijab qabul dalam jual beli memiliki ragam pendapat. Bahkan tidak hanya pendapat dari berbagai madzhab, dalam satu madzhab saja terkait masalah ini terdapat banyak pendapat, [tidak *saklek* dan kaku, hanya seperti pendapat al-Albani saja, sehingga pendapatnya itu semakin memperkuat ekstrimisme]. Dalam pendapat *al-Imam* asy-Syafi'i; di antara syarat-syarat jual beli adalah adanya *shighah;* kalimat ijab qabul dari kedua belah pihak, seperti si-penjual berkata: "Aku jual barang ini kepadamu dengan harga sekian", lalu si-pembeli menjawab: "Aku terima". Namun demikian ada sebagian *Ash-hab* asy-Syafi'i yang mengatakan sah (diperbolehkan) praktik jual beli dengan cara *al-mu'athah*, tanpa *shighah*[705], yaitu cukup dengan membayar harga [sesuai ketentuan] lalu mengambil barang tanpa mengucapkan kalimat ijab qabul. Dan pendapat kedua ini [juga] merupakan pendapat *al-Imam* Malik[706], di mana beliau menganggap sah semua bentuk praktik jual beli dengan setiap model apapun apa yang dianggap oleh mereka sebagai praktik jual beli, tanpa harus mengucapkan kalimat ijab qabul. Yang jelas, walaupun para imam madzhab berbeda pendapat dalam masalah shigah ijab qabul, namun semuanya sepakat dalam kebolehan praktik jual beli dengan cara pembayaran tempo *(an-nasi-ah)*, walaupun ada kelebihan harga di atas

[705] An-Nawawi, *al-Majmu'* (9/162)
[706] Al-Hatthab al-Maliki, *Mawahib al-Jalil* (4/228)

harga kes-nya. Ini di satu segi. Dari segi lain; para ulama menyebutkan adanya larangan dalam praktik jual beli yang tidak diketahui harga barangnya, [misal] karena ketidakjelasan dalam akad antara si-penjual dan si-pembali apakah dengan cara kontan atau dengan cara tempo, bukan karena alasan masalah ijab qabul. Dengan demikian, tidak benar [dan sangat tidak relevan] apa yang dituduhkan al-Albani bahwa alasan para ulama *[melarang prakti bai'atain fi bai'ah]* dibangun di atas wajib adanya praktik ijab qabul [dalam jual beli]".

Kedua Belas:

Al-Albani berkata:

فأين الجهالة المدعاة؟ وبخاصة إذا كان الدفع على أقساط، فالقسط الأول يدفع نقدا، والباقي أقساط حسب الاتفاق فبطلت علة الجهالة أثرا ونظرا. اهـ

"Dengan demikian maka di mana letak masalah yang dianggap bahwa di dalam praktik tersebut ada ketidakjalasan *(al-jahalah)*?! Lebih khusus lagi jika pembayarannya itu dilakukan [selain ditempokan juga] dengan cara diangsur (kredit), [sehingga ada dua model]; pertama pembayaran dengan ditempokan yang dibayarkan sekaligus, kedua; pembayaran ditempokan yang dibayarkan dengan cara diangsur, dengan demikian alasan bahwa dalam praktik ini tidak ada kejelasan harga *(al-jahalah)* adalah alasan batil, baik secara *Syara'* dan akal". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Aku (penyusun kitab ini) katakan: "Ini adalah bukti bahwa al-Albani tidak paham dengan makna *al-jahalah fi ats-tsaman* (ketidakjelasan dalam harga). Penyebab utamanya tidak lain adalah karena kebodohan al-Albani sendiri dengan bidang ilmu Fiqh, baik pada pangkalnya maupun cabangnya *(ashlan wa far'an)*, [juga] dari karena al-Albani rusak ini adalah orang yang tidak pernah belajar kepada para ulama; yang notabene para ahlinya. Para ulama kita, ketika mereka menetapkan alasan dari adanya larangan [praktik *bai'atain fi bai'ah*] karena adanya *al-jahalah fi ats-tsaman*; yang dimaksud adalah bahwa baik si-penjual maupun si-pembeli sama-sama tidak mengetahui manakah harga yang hendak diambil, apakah dengan akad kontan atau dengan akad tempo *(an-nasi-ah)*. Artinya; apakah [misalkan] membeli barang tersebut dengan harga satu dinar atau dua dinar, di mana dua orang si-penjual dan si-pembeli tersebut sama-sama telah berpisah dengan ketidakjelasan dalam dua harga tersebut. Adapun apabila telah tetap [jelas] kepada salah satu dari dua harga tersebut, dan deal di atas harga satu dinar, misalkan; maka berarti hilanglah ketidakpastian *(al-jahalah)* tersebut.

Demikian jika si-penjual dan si-pedagang tersebut sama-sama sepakat di atas dua dinar misalnya; maka juga hilanglah ketidakpastian *(al-jahalah)* dimaksud. Dengan demikian, jelas batil dan rusak apa yang menjadi tipu muslihat Albani, baik dalam tinjauan *Syara'* maupun tinjauan akal; dengan apa yang telah ditegaskan oleh para ulama Fiqh dan para ulama pakar bahasa".

Ketiga belas:

Al-Albani berkata:

كما تقدم عن العلماء. اهـ

"Sebagaimana penjelasan tedahulu [di atas] dari para ulama". Kata-kata ini adalah tipudaya al-Albani untuk mengelabui para pembaca. Dengan kalimat tersebut seakan ia telah mengutip nama banyak ulama, padahal yang dikutip olehnya hanya tiga orang saja, yaitu Thawus, ats-Tsauri, dan al-Auza'i. Al-Albani tidak menyebutkan nama ulama lainnya, [itupun dengan pemahaman menyimpang dari al-Albani sendiri], oleh karena tiga ulama terkemuka tersebut membolehkan praktik jual beli dengan cara pembayaran tempo *(an-nasi-ah)* dengan adanya tambahan harga atas harga kontannya. Dan pendapat al-Albani jelas menyalahi pendapat para imam tersebut. Bahwa al-Albani mengutip nama tiga orang ulama terkemuka tersebut maka itu tidak lain adalah dengan dasar pemahaman menyimpang dari al-Albani sendiri, ia hendak membenturkan dengan sekian banyak pendapat para ulama yang dengan tegas membolehkan praktik jual beli tersebut. Maka ketika al-Albani menyebutkan nama tiga imam agung tersebut tidak lain sesungguhnya ia semakin mencoreng mukanya sendiri.

Kemudian perkataan al-Albani:

العلماء نصوا أنه يجوز أن يأخذ بأقل الثمنين. اهـ

"Para ulama telah mencatatkan kebolehan mengambil yang paling rendah dari dua harga"; ini adalah kata-kata yang tidak jelas dan tidak rinci [dalam maksudnya], oleh karena para ulama yang telah disebutkan namanya oleh al-Albani, yaitu Thawus dan ats-Tsauri; bahwa walaupun keduanya juga membolehkan praktik jual beli dengam cara [pembayaran] tempo *(an-nasi-ah)* [dengan harga paling rendah] namun perkataan dua ulama ini dengan adanya *qayd* (ikatan), yaitu adanya *"istihlak as-sil'ah"* (yaitu; rusaknya barang setelah ada di tangan pembeli padahal belum jelas akad antara keduanya apakah dengan kontan atau dengan tempo), sebagaimana telah kita kutip penjelasan riwayat kedua imam agung ini di atas. Adapun bahwa al-Auza'i dalam perkataannya tidak ada *qayd* tersebut; namun riwayat tersebut masih

diragukan kebenarannya dari beliau *(in shahhat ar-raiwayah ‘anhu)*. Oleh karena itu al-Khatthabi meriwayatkan perkataan al-Auza’i ini dengan *shighah at-tamridl*, dengan katanya: “Dihikayatkan *(yuhka)* dari al-Auza’i [akan kebolehan praktik jual beli tersebut], dan ia itu adalah pendapat yang rusak, oleh karena di dalamnya terdapat akad yang [berisi] tipuan dan ketidakpastian *(al-gharar wa al-Jahl)* [maksudnya, dalam harga barang]”. [Demikian perkataan al-Khatthabi].

Kemudian, perkataan al-Albani:

والخطابي تجرأ في الخروج عن هذا الحديث ومخالفته لمجرد علة الجهالة التي قالوها برأيهم خلافا للحديث. اهـ

“Al-Khatthabi telah berani keluar dari makna Hadits ini[707] dan menyalahinya hanya dengan alasan menurutnya ada *‘illat al-jahalah;* yang itu dinyatakan oleh mereka dari hasil pikiran *(ra’yu)* mereka saja, dan [jelas] menyalahi Hadits”. Perkataan al-Albani ini adalah kata-kata *ngawur* dan *nekad* dalam menyalahkan pendapat ulama dengan tanpa dalil dan tanpa dasar alasan yang jelas. Itu adalah kata-kata dikeluarkan oleh al-Albani dari hawa nafsunya yang busuk dan karena mengikuti petunjuk setan. Padahal al-Khatthabi berpendapat demikian (membolehkan jual beli dengan cara tempo [an-nasi-ah], dengan adanya tambahan harga di atas harga kontanya) bukan hanya dirinya sendiri, tapi juga merupakan pendapat banyak para ulama, mereka semua membolehkan praktik demikian itu, sebagaimana telah kita kutip penjelasan mereka dan [juga] telah kita sebutkan nama-nama ulama terkemuka yang membolehkannya dalam penjelasan Hadits di atas. Di antaranya; al-Baihaqi, an-Nawawi, Ibnul Atsir, dan Ibnul Manzhur.

Keempat Belas:

Al-Albani berkata:

إن هذه المعاملة التي فشت بين النجار اليوم وهي بيع التقسيط وأخذ الزيادة مقابل الأجل وكلما طال الأجل زيد في الزيادة إن هي إلا معاملة غير شرعية من جهة أخرى لمنافاتها لروح الإسلام القائم على التيسير على الناس والرأفة بهم.

“Sesungguhnya *mu’amalah* ini yang telah popular sekarang ini di kalangan para pedagang; yaitu praktik kredit, di mana ia mengambil adanya tambahan harga [di atas harga kontan] karena adanya tempo pembayaran, dan ketika semakin panjang tempo tersebut (tenor) maka tambahan tersebut semakin

---

[707] Yang dimaksud adalah Hadits: *“Man ba’a bai’atain fi ba’iah fa lahu aukasuhuma aw ar-riba”* (Barangsiapa mempraktikan bai’atain fi bai’ah maka baginya harga paling rendah, atau ia akan jatuh dalam riba).

besar, sesungguhnya dari sisi lain ini adalah *mu'amalah* yang tidak sesuai tuntunan *Syara'*, karena ia itu menafikan (meniadakan) ruh Islam yang dibangun di atas kemudahan bagi manusia dan kasing sayang terhadap mereka".

Bantahan:

Aku (penyusun kitab ini) katakan: "Sesungguhnya di antara bentuk kemudahan dalam Islam bagi manusia itu adalah adanya kebolehan praktik jual beli dengan cara kredit, dan ada keluasan bagi si-penjual untuk menambahkan harga barang yang dijualnya seberapun yang ia kehendaki, tentu dengan tetap mempertimbangkan kelemahlembutan dan kasih sayang [kepada sesama]. Ajaran Islam tidak pernah mengharamkan melebihkan harga barang di atas harga normalnya, pada dasarnya Islam tidak menetapkan batasan untuk itu, juga Islam tidak pernah mengharamkan praktik jual beli secara kredit. Di atas telah kita kutip *Ijma'* (konsensus) para ulama yang dinyatakan oleh Ibnu Batthal dalam kebolehan praktik jual beli dengan cara pembayaran ditempokan (semacam kredit), tentunya otomatis harga barang akan berbeda antara dibayar secara kontan dan dibayar secara kredit, sebagaimana demikian itu telah dijelaskan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Syarh Shahih al-Bukhari* dalam penjelasan Hadits 'Aisyah[708], yaitu bahwa suatu ketika beliau ('Aisyah) hendak membeli Barirah; yaitu seorang hamba sahaya perempuan yang hendak dimerdekakan olehnya. 'Aisyah berkata: "Barirah datang, ia berkata: "Aku telah membuat perjanjian [tercatatan] dengan keluargaku [bagi kemerdekaan diriku] di atas sembilan uqiyah, di mana dalam satu tahun aku harus dapat membayar satu uqiyah, maka bantulah aku". 'Aisyah berkata: "Jika keluargamu mau untuk aku bayarkan sekaligus sehingga aku dapat memerdekakan dirimu maka akan aku lakukan".

Al-Hafizh Ibnu Hajar berkata[709]: "Dalam Hadits ini terdapat dalil dalam kebolehan praktik jual beli dengan cara pembayaran ditempokan (kredit), juga terdapat dalil dalam kebolehan membuat kesepakatan dalam nominal harga seorang hamba sahaya antara harga minimal dan harga maksimalnya, oleh karena antara harga yang dibayar dengan kontan itu berbeda dengan harga yang dibayar secara kredit (diangsur). Namun demikian, [dalam kasus ini] 'Aisyah telah mengambil harga yang ditempokan yang kemudian dibayar olehnya dengan harga kes (sekaligus), oleh karena

---

[708] Diriwayatkan oleh al-Bukhari, *Shahih al-Bukari, Kitab al-Mukatab,* Bab tentang meminta pertolongan oleh orang yang membuat perjanjian tertulis kepada orang lain.

[709] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (5/193)

harganya [Barirah] adalah harga yang ditempokan dan lebih mahal dalam apa yang telah dibuat dalam kesepakatannya, yang kemudian keluarga Barirah menjual Barirah dengan harga tersebut”. [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Al-Hafizh Ibnu Hajar kemudian berkata[710]: “Dan dalam Hadits tersebut juga terdapat dalil dalam kebolehan membeli suatu barang, jika memang ia menghendakinya, walaupun harganya jauh lebih mahal dari harga pasarannya, oleh karena ‘Aisyah membayar harga Barirah dengan sekaligus (kes) yang padahal semula kesepakatannya adalah dibayar dengan cara kredit, padahal harga itu jelas berbeda antara harga kontan dengan harga tempo”. [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Kesimpulan bahasan kita adalah bahwa praktik jual beli dengan pembayaran kontan, dan atau praktik jual beli dengan pembayaran ditempokan dengan cara diangsur dengan adanya tambahan harga di atas harga kontan; adalah boleh secara *Syara’*, dengan catatan bahwa si-penjual dan si-pembeli harus sudah sama-sama sepakat terhadap salah satu dari dua model praktik tersebut, apakah dengan akad pembayaran kontan atau tempo. Praktik yang dilarang adalah apabila kedua belah pihak si-pembeli dan si-penjual berpisah sebelum menetapkan kepada salah satu dari dua model jual beli tersebut. Adapun apabila praktik jual beli hanya tertentu kepada satu model saja, [baik kontan atau tempo], dan juga harga barang telah tertentu [hanya satu harga], lalu si-pembeli dan si-penjual sama-sama sepakat dalam harga tersebut maka demikian itu bukan praktik *bai’ataian fi bai’ah*, juga bukan praktik *shafqatain fi shafqah*, dan juga bukan termasuk *syarthain fi bai’* (dua syarat dalam satu akad jual beli). Kesimpulannya, jika ada tawaran dari si-penjual terhadap salah satu model praktik [antara kontan atau tempo], lalu disepakatilah akad [dengan si-pembeli] dalam salah satunya maka jual beli tersebut sah; sebagaimana telah dicatatan demikian oleh para imam terkemuka. Dengan demikian janganlah anda semua tertipu dengan berbagai upaya penyelewegan al-Albani, penyimpangannya dan berbagai kedustaannya. Kita memiliki berbagai dalil dan argument [akal dan *Syara’*], sementara al-Albani nihil dari itu semua. Waspadalah!!

Keyakinan Al-Albani Bahwa Orang Yang Sengaja Meninggalkan Shalat Fardlu Tidak Ada Qadla Baginya

[710] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (5/194)

Al-Albani berkata[711]:

لا قضاء للمعتعمد. اهـ

“Tidak ada qadla shalat bagi orang yang dengan sengaja meninggalkannya”. [Demikian tulisan al-Albani]. Al-Albani juga berkata[712]:

ومن ذلك يتبين لكل من أوتي شيئا من العلم والفقه في الدين أن قول بعض المتأخرين؛ "وإذا كان النائم والناسي للصلاة وهما معذوران يقضيانها بعد خروج وقتها كان المتعمد لتركها أولى" أنه قياس خاطئ بل لعله من أفسد قياس على وجه الأرض لأنه من باب قياس النقيض على نقيضه وهو فاسد بداهة. اهـ

“Dari penjelaskan demikian itu jelaslah bagi orang yang walaupun diberi sedikit dari ilmu dan pemahaman dalam agama bahwa apa yang dikatakan oleh *al-Muta-akhirin:* “Seorang yang tertidur dan [atau] lupa hingga meninggalkan shalat, walaupun keduanya dimaaf *(ma’dzur)* namun keduanya wajib meng-qadla shalatnya tersebut setelah keluar waktunya, maka orang yang dengan sengaja meninggalkan shalat lebih wajib lagi untuk mengqadla-nya”; ini adalah analogi *(qiyas)* yang salah, bahkan bisa jadi ia itu adalah model *qiyas* yang paling rusak di muka bumi, oleh karena *qiyas* tersebut termasuk dari model qiyas kebalikan atas kebalikannya *(an-naqidl ‘ala naqidlih)*, dan *qiyas* semacam itu adalah sudah pasti rusaknya [tanpa perlu dipikirkan]”. [Demikian tulisan rusak al-Albani].

Bantahan:

Perkataan al-Albani: *“Man utiya syai’an min al-‘ilm wa al-fiqh fid-din…”*, (Orang yang walaupun diberi sedikit dari ilmu dan pemahaman dalam agama…) dan seterusnya; menunjukan bahwa al-Albani orang tertipu, *ge-er* dan sombong. Al-Albani menyangka bahwa dirinya datang dengan pemikiran baru [yang *“wah”* hasil kreasinya], dan ia pikir dengan pemahamannya yang rusak tersebut ia dapat membantah para ulama Ahlussunnah yang telah sepakat mewajibkan shalat fardlu bagi orang yang sengaja [dan bahkan yang tidak sengaja] meninggalkannya. Tapi tentu, pendapat rusak al-Albani ini tidak memberikan pengaruh apapun, ia hanya [semacam] seekor kambing yang dengan tanduk rapuhnya hendak memecahkan batu keras yang sangat besar. Pendapat rusak al-Albani bersumber dari ajaran sesat Ibnu Taimiyah[713]

---

[711] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/100), nomor 66

[712] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/100-101)

[713] Ini adalah di antara sekian banyak paham ekstrim Ibnu Qayyim dan Ibnu Taimiyah, sebagaimana telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Abu Sa’id al-‘Ala-i; guru *al-Hafizh* al-‘Iraqi, dan dikutip dari *al-Hafizh* al-‘Ala-i oleh *al-Hafizh al-Mu-arrikh* Syamsuddin ibn Thulun al-Hanafi dalam kitab *Dakha-ir al-Qashr* (h. 69). Manuskrip.

dan muridnya; Ibnu Qayyim al-Jauziyyah[714]; di mana kedua orang ini adalah orang sesat yang dalam masalah qadla shalat ini telah mengikuti paham Ibnu Hazm yang notabene seorang yang ekstrim dalam banyak masalah-masalah hukum Fiqh, dan Ibnu Hazm masalah ini dari daluhu [di masanya sendiri] ia telah dibantah [oleh para ulama].

Kemudian perkataan al-Albani: *"Bahkan bisa jadi ia itu adalah model qiyas yang paling rusak di muka bumi"*, menunjukan bahwa sebenarnya al-Albani sendiri yang rusak dan batil, sekaligus menunjukan bahwa al-Albani tidak paham qiyas, tidak bisa mempraktekannya, sekaligus tidak mungkin dapat mendalaminya, sehingga dia mecoreng dirinya sendiri dengan sesuatu yang dia sendiri tidak memahaminya. Maka sangat mengherankan, orang semacam al-Albani ini, ia berbicara dalam sesuatu yang ia sendiri bukan ahlinya, bahkan tidak memahaminya!!

Adapun bukti kabatilan dan kerusakan pendapat al-Albani ini adalah Ijma' ulama [yang telah menetapkan kewajiban qadla shalat tersebut], sebagaimana telah dikutip oleh banyak ulama, di antara oleh *al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'*, dengan teksnya sebagai berikut[715]: "Para ulama yang dianggap [dalam keilmuannya] telah menetapkan Ijma' bahwa seorang yang secara sengaja meninggalkan shalat fardu maka ia wajib mengqadla-nya. Lalu pendapat mereka ini disalahi oleh Muhammad ibn Hazm, ia berkata: "Tidak ada qadla bagi orang tersebut selamanya, dan tidak sah ia melakukannya [sebagai qadla] selamanya", lalu ia berkata: "Tetapi hendaklah ia memperbanyak memperbuat kebaikan dan shalat sunnah agar berat timbangan [amal salehnya] di hari kiamat, ia [cukup] meminta ampun kepada Allah dan bertaubat kepada-Nya". Apa yang dikatakan oleh Ibnu Hazm ini disamping menyalahi Ijma' ulama, juga batil dari segi dalilnya. Dia, Ibnu Hazm, panjang lebar membuat dalil untuk pendapat [rusaknya] tersebut, yang kesimpulannya itu semua sama sekali bukan dalil baginya". [Demikian tulisan *al-Hafizh* an-Nawawi].

Kemudian dalam kitab *Syarh Shahih Muslim, al-Hafizh* an-Nawawi berkata[716]: "Sabda Rasulullah[717]:

من نسي عن صلاة فليصلها إذا ذكرها (رواه مسلم)

---

[714] Ibnu Qayyim, *ash-Shalat Wa Hukmu Tarikiha.*
[715] An-Nawawi, *al-Majmu'* (3/71)
[716] An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (5/183)
[717] Diriwayatkan oleh Muslim dalam *Kitab Shahih, Kitab al-Masajid Wa Mawadli' ash-Shalat,* Bab tentang mengqadla shalat yang terlewatkan dan anjuran bersegera melaksanakan qadlanya (nomor 684)

"Barangsiapa lupa shalat maka hendaklah ia mengerjakannya *(qadla)* setelah ia mengingatnya"; di dalamnya terdapat kewajiban *qadla* shalat fardlu yang telah lewat, sama halnya lewat karena *udzur* (alasan yang dibenarkan oleh *Syara'*), seperti tertidur dan lupa, atau lewat tanpa ada udzur. Adapun bahwa Hadits ini mengungkapkan dengan redaksi adanya ikatan *(qayd)* karena alasan lupa adalah karena lupa itu masuk kategori sebab yang dima'af *(ma'dzur)*, itu artinya; jika telah nyata adanya kewajiban *qadla* karena alasan yang dimaaf maka kewajiban tersebut lebih nyata (lebih utama) karena alasan yang tidak dimaaf. [Dalam ilmu bahasa] ini disebut bentuk peringataan dengan yang terendah untuk menunjukan peringatan yang sama, bahkan lebih utama, terhadap peringatan dengan yang tertinggi *(at-tanbih bi al-adna 'ala al-al-a'la)*. Adapun sabda Rasulullah: *"hendaklah ia mengerjakannya (qadla) setelah ia mengingatnya"*; dipahamai dalam makna kesunahan *(al-istihbab)* di atas menyegerakan, oleh karena menunda *qadla* shalat yang terlewat karena *udzur* dasarnya boleh menurut pendapat yang sahih, penjelasan masalah ini [secara rinci] telah lewat di atas. Sebagian pendapat *Ahluz-Zhahir* telah menyimpang [ekstrim dan sesat], mereka berkata: Shalat fardlu yang dengan sengaja ditinggal [tanpa *udzur*] tidak wajib di-*qadla*, bahkan mereka menyakini bahwa melaksanakan *qadla* atas shalat fardlu yang sengaja ditinggalkan maksiatnya jauh lebih besar dari meninggalkannya itu sendiri. Ini adalah pandapat orang menyimpang dan bodoh". [Demikian perkataan *al-Imam* an-Nawawi].

Ibnu Qudamah al-Maqdisi al-Hanbali dalam kitab *al-Mughni* menuliskan sebagai berikut[718]: "Kita tidak mengetahui adanya perselisihan di antara orang-orang Islam bahwa seorang yang meninggalkan shalat wajib atasnya untuk meng-*qadla*-nya". Dalam kitab yang sama Ibnu Qudamah juga berkata[719]: "Abu Dawud telah menukil dari Ahmad tentang seorang yang lupa [lalai atau salah dalam] beberapa shalat, apakah shalat dan atau shalat zhuhur; bagaimana [hukumnya]? Ia (Ahmad) menjawab: "Ia [wajib] mengulang hingga tidak ada keraguan sedikitpun dalam hatinya". [Demikian catatan Ibnu Qudamah].

Dalam kitab *Syarh Shahih al-Bukhari* karya Ibn Batthal al-Maliki[720], dalam menjelaskan Hadits Jabir; bahwa Umar ibn al-Khatthab datang dari peristiwa perang Khandaq setelah matahari tenggelam, maka 'Umar mencaci maki orang-orang Kafir Quraisy, ia berkata: "Aku hampir tidak dapat shalat

---

[718] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (2/301)
[719] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (1/645)
[720] Ibnu Batthal, *Syarh Shahih al-Bukhari* (2/220)

ashar hingga matahari tenggelam", berkata [Jabir]: "Lalu kami turun di Buth-han, maka 'Umar shalat [ashar] setelah matahari tenggelam, dan kemudian ia shalat maghrib". Dalam Hadits ini terdapat dalil bantahan terhadap pendapat sesat al-Albani yang mengatakan bahwa shalat fardlu jika sengaja ditinggalkan maka tidak boleh diqadla'. Al-Albani rusak ini berdalil dengan Hadits riwayat Muslim di atas dengan bahwa [menurutnya] yang diperintah untuk meng-*qadla* shalat adalah hanya bagi orang yang lupa atau tertidur dari melaksanakan shalat, adapun yang dengan sengaja meninggalkannya maka [menurut al-Albani sesat ini] ia tidak diperintah untuk mengqadla-nya. Ini adalah pendapat yang sangat rusak dan batil, [dapat] berakibat kepada [pendapat] menggugurkan kewajiban shalat atas manusia. *[Na'udzu billah]*. Padahal telah sahih riwayat menyebutkan bahwa Rasulullah di saat peristiwa perang Khandaq tidak mengerjakan shalat zhuhur dan shalat ashar dengan sengaja karena disibukan dengan perang melawan musuh, namun demikian Rasulullah melaksanakan dua shalat tersebut setelah maghrib[721]. Kita katakan kepada al-Albani [dan para pengikutnya]: "Ketika Rasulullah mewajibkan atas orang yang tertidur atau yang lupa shalat untuk meng-*qadla* shalat [yang terlewatkan] tersebut maka seorang yang dengan sengaja meninggalkan shalat lebih utama atasnya untuk mengqadla shalat yang telah ia tinggalkannya tersebut, karena minimal keadaan dari karena lupa itu tidak ada [konsekuensi] dosa atasnya; tapi demikian ia tetap diperintah untuk mengqadla, dan keadaan orang yang sengaja meninggalkan shalat yang konsekuensinya adalah dosa [bahkan dosa besar] maka lebih utama (lebih wajib) baginya untuk mengqadla shalat yang telah ia tinggalkan tersebut".

Sesungguhnya perkataan para ulama terkait kewajiban *qadla* shalat atas orang yang meninggalkannya dengan sengaja, [sebagaimana juga wajib qadla atas orang yang meninggalkannya dengan tanpa sengaja]; dapat kita temukan sangat-sangat banyak dalam berbagai kitab para ulama kita, ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah. Dan dengan apa yang telah kita kutip ini, walaupun sedikit, sudah mencukupi bagi orang yang memiliki akal sehat.

Ekstrimisme al-Albani Dalam Masalah Talak Tiga Yang Pendapatnya Tersebut Mengandung Cacian Terhadap 'Umar ibn al-Khatthab

[721] Al-Imam asy-Syafi'i dalam kitab *al-Umm* (1/75), berkata: "Peristiwa ini terjadi sebelum Allah menurunkan firman-Nya tentang [tuntunan] shalat *khauf; "Fa rijalan aw rukbanan"* (QS. al-Baqarah: 239)

Al-Albani berkata[722]:

لفظ الحديث في صحيح مسلم؛ كان الطلاق على عهد رسول الله وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كان لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم». قلت – القائل هو الألباني -: وهو نص لا يقبل الجدل على أن هذا الطلاق حكم محكم ثابت غير منسوخ لجريان العمل عليه بعد وفاته في خلافة أبي بكر وأول خلافة عمر، ولأن عمر رضي الله عنه لم يخالفه بنص ءاخر عنه؛ بل باجتهاد منه، ولذلك تردَّد قليلًا أول الأمر في مخالفته كما يشعر بذلك قوله: «إن الناس قد استعجلوا... فلو أمضيناه عليهم«..، فهل يجوز للحاكم مثل هذا التساؤل والتردد لو كان عنده نص بذلك؟! وأيضًا فإن قوله: «قد استعجلوا» يدل على أن الاستعجال حدث بعد أن لم يكن، فرأى الخليفة الراشد أن يمضيه عليهم ثلاثًا من باب التعزير لهم والتأديب، فهل يجوز مع هذا كله أن يترك الحكم المحكم الذي أجمع عليه المسلمون في خلافة أبي بكر وأول خلافة عمر من أجل رأي بدا لعمر واجتهد فيه فيؤخذ باجتهاده ويترك حكمه الذي حكم هو به أول خلافته تبعًا لرسول الله وأبي بكر؟ !اللَّهُمَّ إن هذا لمن عجائب ما وقع في الفقه الإسلامي، فرجوعًا إلى السُّنَّة المحكمة أيها العلماء.اهـ كلام الألباني

“Redaksi Hadits dalam kitab *Shahih Muslim*[723]: “[Praktik] talak di masa Rasulullah dan masa Abu Bakr serta dua tahun di masa Khilafah ‘Umar tiga talak itu dihitung satu”, maka ‘Umar ibn al-Khatthab berkata: Sesungguhnya orang-orang terburu-buru dalam perkara (urusan) yang adalah mereka [dahulu] di dalamnya sangat berhati-hati, maka tidak mengapa kita melanjutkan ketetapan itu atas mereka. Maka kemudian [‘Umar] melanjutkan ketetapan demikian itu atas mereka”. Aku (al-Albani) katakan: “[Hadits] ini adalah teks yang [jelas]; tidak ada perselisihan (pertentangan) di dalamnya. Bahwa hukum talak itu adalah hukum yang pasti (muhkam), tetap adanya, tidak terhapuskan, dan terus demikian adanya dari semenjak wafatnya Rasulullah, di masa khilafah Abu Bakr, dan di masa permulaan khilafah ‘Umar. Dan sesungguhnya ‘Umar sendiri tidak menyalahi ketetapan [hukum] talak tersebut dengan teks lainnya dari dirinya, kecuali [ia itu menyalahinya] adalah karena dasar ijtihadnya sendiri, karena itu ia (‘Umar) awal mulanya sedikit ragu untuk menyalahi ketetapan tersebut, sebagaimana kesan demikian tersirat dalam teks Hadits di atas [dengan katanya]: *“Sesungguhnya orang-orang terburu-buru dalam perkara (urusan) yang adalah mereka [dahulu] di dalamnya sangat berhati-hati, maka tidak mengapa kita melanjutkan ketetapan itu atas mereka”*. Padahal, apakah layak bagi seorang hakim (penetap kebijakan hukum) untuk mempertanyakan dan ragu-ragu setelah adanya teks [yang jelas] di dalamnya?! Kemudian, perkataannya: *“Sesungguhnya orang-orang terburu-*

[722] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits adl-Dla’ifah* (3/272)

[723] Hadits diriwayatkan oleh Muslim, *Shahih Muslim, Kitab ath-Thalaq,* Bab tentang talak tiga (nomor 1472)

buru..."; menunjukan bahwa adanya sikap terburu-buru adalah sesuatu yang baru yang sebelumnya tidak ada, maka Khalifah ('Umar) memandang bahwa talak tiga itu tetap dihitung tiga sebagai hukuman dan pelajaran atas mereka [yang terburu-buru tersebut]. Maka apakah boleh, setelah jelasnya ketetapan hukum ini semua, untuk meninggalkan hukum tersebut, di mana itu adalah hukum yang telah pasti yang telah disepakati atasnya oleh semua orang Islam di masa khilafah Abu Bakr dan permulaan khilafar 'Umar; kemudian mengambil pendapat [baru] yang timbul dari diri 'Umar sebagai hasil ijtihadnya, sementara hukum yang telah pasti yang pada awalnya ia sendiri telah mempraktikannya karena mengikuti Rasulullah dan Abu Bakr, itu; lalu itu semua ditinggalkan?! Tidak lain, ini adalah di antara keanehan-keanehan apa yang terjadi dalam [sejarah] Fiqh dalam Islam. Karena itu wahai para ulama hendaklah kalian merujuk kepada ajaran (Sunnah) Rasulullah?". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya di antara nikmat Allah bagi hamba-Nya adalah karunia ilmu agama, pemahaman yang baik terhadap kitab suci-Nya dan sunnah-sunnah Nabi-Nya. Dan sesungguhnya siapapun tidak akan menjadi seorang alim yang mencapai derajat mujtahid kecuali jika ia telah menghasilkan perangkat-perangkat yang dengannya ia benar-benar menjadi seorang alim faqih; memahami ayat-ayat Ahkam [dengan benar], memahami *nasikh mansukh, 'am khas, muthlaq muqayyad,* dan beberapa aspek lainnya. Termasuk, ia dapat mengambil dalil [dalam menetapkan intisari hukum] dari teks-teks yang mengandung makna takwil dengan dasar Sunnah-Sunnah Rasulullah dan Ijma' para ulama. Lalu jika tidak ada [pada keduanya] maka dengan jalan qiyas (analogi) terhadap apa yang telah ada dalam Al-Qur'an. Kemudian jika tidak ada dari Al-Qur'an maka dengan jalan qiyas terhadap apa yang ada dalam Sunnah-Sunnah Rasulullah. Lalu, jika tidak ada dari Sunnah Rasululah maka dengan jalam qiyas terhadap apa yang telah disepakati oleh Salaf saleh dan Ijma' umat Islam; di mana tidak ada penentang baginya. Tidak boleh berbicara tentang apapun dalam ilmu kecuali dari segi-segi tersebut, sebagaimana juga tidak boleh mempraktikan qiyas kecuali oleh orang yang benar-benar mengetahui apa yang telah sahih dari Sunnah-sunnnah Rasulullah, perkataan Salaf saleh, Ijma' umat Islam, perbedaan pendapat para ulama, mendalami bahasa Arab, memiliki logika sehat sehingga dapat membedakan perkara-perkara yang memiliki keserupaan *(musytabihat),* tidak terburu-buru, mendengar masukan orang yang tidak sepaham dengannya supaya tercerahkan ketika kemungkinan jatuh dalam kesalahan, mengerahkan seluruh daya upayanya, dan memperhatikan dengan seksama

serta bersikap moderat sehingga benar-benar penuh pertimbangan dalam apa yang ia ucapkan dan dari mana sumbernya. Termasuk syarat utama untuk itu adalah memiliki sifat adil *(al-'adalah)*, yaitu selamat (terhindar) dari dosa-dosa besar, dan terhindar dari senantiasa melakukan dosa-dosa kecil; yaitu di mana jumlah kebaikannya dapat dikalahkan oleh jumlah dosa-dosa kecilnya tersebut. Kemudian ada syarat terbesar bagi dari itu semua, di mana ia itu pokok terpenting dalam ber-ijtihad, yaitu memiliki kekuatan pemahaman dan kekuatan nalar, disebut *fiqh an-nafs*, yaitu *quwwah al-fahm wa al-idrak*[724].

Seorang yang dapat menghimpunkan antara [penguasaan] Hadits dan Fiqh maka ia telah dapat menghimpunkan dua kebaikan, di mana ia telah membuat pondasi kuat yang di atas pondasi tersebut ia membangun masalah-masalah Fiqh *(al-Furu')*. Dan untuk menghasilkan ilmu-ilmu tersebut tidak ada jalan apapun kecuali dengan belajar kepada para ulama terdahulu (sebelumnya), yang mereka itu juga telah mengambilnya dari para ulama sebelumnya, dan yang sebelumnya dari yang sebelumnya, demikian terus bermatarantai, hingga sampailah mata rantai *(at-tasalsul)* tersebut kepada para Sahabat Rasulullah; di mana mereka mendapatkannya dari Rasulullah. Praktik seperti itulah yang diperintahkan oleh Rasulullah dalam sabdanya[725]:

يا أيها الناس إنما العلم بالتعلم والفقه بالتفقه، ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين (رواه الطبراني)

"Wahai sekalian manusia, sesungguhnya ilmu itu [diraih] dengan jalan belajar, dan pemahaman terhadap ajaran agama [juga] diraih dengan jalan belajar, dan orang yang dikehendaki oleh Allah baginya terhadap kebaikan maka Allah memberikan pemahaman kepadanya dalam urusan agama". Inilah metode belajar yang telah dipraktikan para ulama dari semenjak masa Sahabat Rasulullah hingga zaman kita sekarang ini. Maka barangsiapa tidak menjalani metode ini dalam meraih ilmu, tetapi ia hanya terbatas dan disibukan dengan membaca sendiri [tanpa guru]; maka ia telah dijauhkan dari kebaikan [dan pemahaman yang benar], walaupun ia telah membaca ratusan judul buku. Perumpamaan orang ini seperti seorang yang mencari kayu bakar di malam hari, ia tidak mengetahui dengan pasti apakah yang pegangnya itu kayu bakar atau ular yang dapat membunuhnya. Al-Albani rusak adalah termasuk golongan ini, yaitu orang yang belajar tanpa guru,

[724] Az-Zarkasyi, *Tasynif al-Masami'* (4/5-13)

[725] Diriwayatkan oleh ath-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir* (19/395), *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* (1/161) berkata: "*Sanad* Hadits ini hasan, hanya saja di dalamnya ada seorang yang *mubham* (samar), namun dapat dikuatkan dengan datang *[sanad]* dari jalur lainnya". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

tetapi hanya bergelut sendiri dengan berbagai kitab di perpustakaan, lalu setelah itu ia tampil dengan menganggap dirinya telah mencapai tingkatan keahlian untuk menghimpun Hadits dan Fiqh. Padahal dia adalah orang yang nihil [kosong] dalam dua bidang ilmu tersebut. Karena itulah al-Albani rusak ini banyak terjerumus dalam kesalahan-kesahalan fatal, ia banyak membuat fatwa *se-enak perutnya*, menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal, ia telah membukan pintu kekufuran di hadapannya, banyak membuat paham ekstrim dalam berbagai masalah agama, di antaranya masalah talak tiga yang ia ambil dari paham sesat Ibnu Taimiyah. Siapa Ibnu Taimiyah? Syekh Ibnu Hajar al-Haitami asy-Syafi'i berkata[726]: "Ibnu Taimiyah adalah seorang hamba yang telah dihinakan oleh Allah, disesatkan oleh-Nya, dibutakan oleh-Nya, ditulikan oleh-Nya dan direndahkan oleh-Nya. Demikian ditegaskan oleh para imam terkemuka yang telah menjelaskan kerusakan keadaan Ibnu Taimiyah dan menerangkan segala kedustaan perkataan-perkataannya. Perdapat Ibnu Taimiyah ini tidak boleh diberi timbangan (jangan diperhitungkan), tetapi hendaklah dibuang di tempat buruk [menjijikan] dan menyedihkan, hendaklah diyakini bahwa ia adalah seorang ahli bid'ah, seorang yang sesat dan menyesatkan, seorang bodoh yang sangat ekstrim, semoga Allah membalasnya dengan keadilan-Nya, dan semoga Allah menghindarkan diri kita dari ajaran Ibnu Taimiyah, akidahnya, dan perbuatannya, amin". [Demikian tulisan syekh Ibnu Hajar al-Haitami].

Bagi anda yang ingin mengetahui lebih jauh tentang siapa Ibnu Taimiyah dengan segala sepak terjangnya dan berbagai kesesatatannya silahkan membaca kitab sangat berharga berjudul *al-Maqalat as-Sunniyyah Fi Kasyf Zhalalat Ahmad ibn Taimiyah*[727] karya *al-Muhaddits al-Imam* Abu 'Abdir-Rahman 'Abdullah ibn Muhammad ibn Yusuf al-Harari. Di akhir kitab ini disebutkan hampir 100 orang ulama Ahlussunnah telah menyusun berbagai bantahan terhadap Ibnu Taimiyah, baik dari mereka yang hidup semasa dengan Ibnu Taimiyah sendiri atau mereka yang datang sesudahnya.

Di antara keburukan al-Albani dan para pengikutnya; golongan Wahhabiyyah, di mana mereka mewarisi keburukan tersebut dari Ibnu Taimiyah dan muridnya; Ibnu Qayyim al-Jauziyyah adalah kata-kata Ibnu Taimiyah yang mengandung cacian dan celaan terhadap Khalifah 'Umar ibn al-Khatthab; [yang padahal beliau adalah seorang yang paling utama dari umat Rasulullah setelah Abu Bakr ash-Shiddiq], yaitu ketika al-Albani

---

[726] Al-Haitami, *al-Fatawa al-Haditsiyyah* (h. 156-157)

[727] *Al-Faqir* telah menerjemahkan kitab tersebut ke dalam bahasa Indonesia menjadi hampir 1000 halaman, telah diterbitkan oleh Nurul Hikmah press, Banten, 2022

menuduh ‘Umar telah menyalahi Ijma’ di mana ‘Umar sendiri telah tahu adanya Ijma’ tersebut. Lebih parah dari pada itu, al-Albani menuduh ‘Umar telah menyalahi ketetapan hukum Rasulullah, sehingga [menurutnya] ‘Umar telah mengharamkan apa yang telah dihalalkan oleh Rasulullah; dan ‘Umar sadar (mengetahui) dengan perbuatannya tersebut. Tuduhan seperti itulah pula telah dinyatakan oleh pendahulu al-Albani; yaitu panutannya sendiri, yaitu Ibnu Taimiyah, di mana ia telah menyalahkan Khalifah ‘Umar ibn al-Khatthab dan Khalifah ‘Ali ibn Abi Thalib, sebagaimana prihal ini telah dijelaskan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *ad-Durar al-Kaminah*[728]. Silahkan anda baca di sana, di mana *al-Hafizh* Ibnu Hajar menjelaskan kesesatan Ibnu Taimiyah dan paham-paham ekstrimnya, serta sikap menyempalnya dari ajaran Ahlussunnah Wal Jama’ah. Juga dijelaskan di sana bahwa para hakim empat madzhab telah menolak dan membantah ajaran-ajaran Ibnu Taimiyah, hingga terbitnya keputusan resmi seorang Hakim saat itu untuk memenjarakan Ibnu Taimiyah, dan berbagai hukuman lainnya.

Anda perhatikan perkataan al-Albani rusak ini: *“Maka apakah boleh, setelah jelasnya ketetapan hukum ini semua, untuk meninggalkan hukum tersebut, di mana itu adalah hukum yang telah pasti yang telah disepakati atasnya oleh semua orang Islam di masa khilafah Abu Bakr dan permulaan khilafar ‘Umar; kemudian mengambil pendapat [baru] yang timbul dari diri ‘Umar sebagai hasil ijtihadnya, sementara hukum yang telah pasti yang pada awalnya ia sendiri telah mempraktikannya karena mengikuti Rasulullah dan Abu Bakr, itu; lalu itu semua ditinggalkan?! Tidak lain, ini adalah di antara keanehan-keanehan apa yang terjadi dalam [sejarah] Fiqh dalam Islam. Karena itu wahai para ulama hendaklah kalian merujuk kepada ajaran (Sunnah) Rasulullah?”*. Perkataan al-Albani ini jelas batil, rusak dan sesat, berisi tuduhan dan cacian terhadap Khalifah ‘Umar al-Faruq. Keadaan al-Albani ini seperti pepatah sya’ir yang mengatakan:

ومن يعترض والعلم عنه بمعزل * ير النقص في عين الكمال ولا يدري

“Seorang yang membangkang padahal ia seorang yang bodoh maka ia akan [terus saja] melihat kekurangan [pada orang lain]; yang padahal orang tersebut telah memiliki kesempurnaan, [parahnya] si-orang bodoh ini tidak sadar kalau dirinya bodoh”.

Anda lihat betapa nekad al-Albani menyalahkan Khalifah ‘Umar?! Dengan ringan ia mengatakan bahwa ‘Umar telah menyalahi Ijma’ para Sahabat Rasulullah dan merusak ajaran agama Allah. Apakah al-Albani ini

[728] Ibnu Hajar, *ad-Durar al-Kaminah Fi al-Mi’ah ats-Tsaminah* (1/153)

tidak sadar bahwa pendapat ‘Umar ini telah diikuti dan disetujui oleh para Sahabat lainnya yang saat ada bersamanya, seperti ‘Utsman ibn ‘Affan, ‘Ali ibn Abi Thalib, ‘Abdullah ibn ‘Abbas, ‘Abdullah ibn Mas’ud, ‘Abdur-Rahman ibn ‘Auf, dan para Sahabat terkemuka lainnya?! Tidak ada satupun dari para Sahabat Rasulullah tersebut mengingkari pendapat ‘Umar, bahkan mereka semua setuju dengannya, dan mereka semua berfatwa dengan apa yang difatwakan oleh ‘Umar. Apa itu artinya para Sahabat tersebut telah menyalahi ajaran Rasulullah dan menyalahi Ijma’?! [Di mana akal sehat al-Albani?].

Siapa yang menjaga ajaran agama ini dan memelihara Ijma’ umat Islam jika semua itu dihancurkan oleh ‘Umar, dihancurkan oleh para Sahabat Rasulullah sendiri, di mana mereka semua sepakat untuk menghancurkannya?! Tanyakan itu kepada al-Albani [jika ia masih memiliki akal waras]. ‘Umar adalah seorang yang karena beliau masuk Islam maka Islam ini bertambah mulia, yang karena beliau masuk Islam maka Islam ini bertambah agung dengan kemenangan. Artinya; di atas pendapat rusak al-Albani dan para pengikutnya, para Sahabat Rasulullah semula di atas jalan kebenaran dengan adanya Ijma’ di kalangan mereka, kemudian setelah itu mereka semua menjadi tersesat karena mereka menyalahi Ijma’ mereka sendiri di masa Khilafah ‘Umar. Sungguh, perkataan semacam ini tidak timbul kecuali dari orang yang di dalam hatinya menyembunyikan kebencian terhadap para Sahabat Rasulullah. Perkataan semacam itu, demi Allah, adalah perkataan seorang yang nyata tolol, bodoh, dan tersesat. Demi Allah, tidak mungkin seorang yang walau hanya sedikit saja paham agama lalu ia mengatakan bahwa para Sahabat Rasulullah di suatu waktu telah sepakat dalam ketetapan sebuah hukum (Ijma’), kemudian mereka semua di waktu yang lain sama-sama sepakat untuk menyalahi ketetapan hukum yang telah mereka sepakati sendiri, yang padahal ketetapan hukum tersebut kemudian turun-temurun diikuti oleh semua orang Islam, dari masa Salaf hingga zaman Khalaf?! Apakah orang yang memiliki akal sehat akan mengatakan bahwa yang menghidupkan dan menjaga ajaran agama ini adalah hanya sekelompok orang yang jumlah mereka bisa dihitung dengan jari, yaitu al-Albani tolol dengan para pengikutnya, sementara semua umat Islam dari masa Salaf hingga masa Khalaf mereka semua dalam kesesatan?! Apakah semua para Sahabat Rasulullah itu, lalu para Tabi’in, dan para ulama yang datang setelah mereka semua itu adalah orang-orang yang tidak paham ajaran Rasulullah, hingga kemudian datanglah Ibnu Taimiyah yang merupakan satu-satunya orang yang berada di atas kebenaran, yang kemudian diikuti oleh al-Albani dan para pecintanya; lalu dikatakan mereka adalah orang-orang yang

menghidupkan ajaran Rasulullah yang telah dirusak oleh ‘Umar?! *Na’udzu Billah*, ini adalah kesesatan besar yang sangat nyata. Dan bertambah aneh lagi, ketika sebagian para pencinta al-Albani kita ingatkan dengan keteledoran mereka dalam masalah ini, lalu mereka dengan akal-akalan membuat muslihat baru dengan mengatakan bahwa itu adalah hasil ijtihad ‘Umar dalam menyalahi ajaran Rasulullah dan menyalahi Ijma’, dan [menurut mereka] ijtihad demikian itu boleh-boleh saja dari seorang Imam, termasuk untuk menetapkan hukuman *ta’zir*. *Hasbunallah.* [Itulah tololnya mereka], mereka berpendapat seakan boleh menyalahi teks-teks yang *sharih* (tegas), menyalahi ajaran Rasulullah, dan menyalahi Ijma’, jika itu dengan dasar Ijtihad atau untuk tujuan politis. *Na’udzu Billah.*

Baiklah, berikut ini kita akan membahas atsar Khalifah ‘Umar seperti apa yang telah dipahami oleh para ulama sesuai tuntunan Al-Qur’an, Sunnah (ajaran) Rasulullah, dan petunjuk dari para Sahabat Rasulullah. Dalam hal ini ada banyak jawaban dan sangat panjang penjelasannya sebagaimana dijelaskan di berbagai kitab besar yang lebih luas. Hanya saja, al-Albani rusak ini, dalam paham ekstrimnya dalam menyalahi Ijma’ ulama terkait masalah talak tiga mengekor kepada paham sesat Ibnu Taimiyah; maka kami ingin membuat bantahan terhadap orang yang disebut terakhir ini, karena mematahkan pangkalnya (kepala atau sumbernya) maka otomatis akan mematahkan ekornya. Dengan taufiq dan pertolongan Allah, aku katakan:

Ibnu Taimiyah menyalahi ijma’ umat islam dalam masalah talak, kontroversinya dalam masalah ini sangat popular, sehingga masalah ini salah satu penyebab mengapa Ibnu Taimiyah dipenjarakan. Taqiyyuddin al-Hushni berkata[729]: “Dan adapun sumpah dengan talak maka ia [Ibnu Taimiyah] berpendapat bahwa itu tidak akan menjatuhkan dalam talak sedikitpun, ia tidak menganggap demikian itu sama sekali, baik talak dengan [cara] tashrih (tegas), kinayah, ta’liq, atau tanjiz. Dan propagandanya [Ibnu Taimiyah] dan para pengikutnya bahwa talak tiga dihitung satu adalah hanya tipu daya dan muslihat belaka, karena sebenarnya [menurut mereka] seorang yang bersumpah dengan talak tidak jatuh talaknya sekalipun ia bersumpah talak dalam sehari hingga seratus kali sekalipun, baik sumpah itu dalam bentuk anjuran [terhadap sesuatu], atau larangan, atau dalam bentuk memastikan suatu kabar. Pahami olehmu ajaran [rusak] mereka ini. Adapun penyebutan jumlah tiga oleh mereka itu hanya untuk berkedok dan tipu muslihat saja, [karena pada hekekatnya menurut mereka talak dengan sumpah itu tidak jatuh]. Dan aku sendiri telah melihat [membaca] sebuah tulisan miliknya

[729] *Daf’u Syubah Man Syabbaha Wa Tamarrad* (h. 35-36)

[Ibnu Taimiyah] yang ada di tangan seorang Syarif dari keturunan Zainab *(Syarif Zainabi);* di mana orang ini (Zainabi) senantiasa mengembalikan seorang istri kepada suaminya apabila terjadi talak dengan sumpah dengan membayar lima dirham. Bahwa orang ini (Zainabi) memperlihatkan catatan [ajaran Ibnu Taimiyah] kepadaku; adalah karena ia menyangka bahwa aku sepaham dengan mereka, maka aku katakan kepadanya: "Mengapa engkau melakukan ini? Apakah engkau [layak] meninggalkan pendapat *al-Imam* Ahmad dan para Imam Mujtahid lainnya, dan engkau mengambil pendapat Ibnu Taimiyah?", maka ia berkata: "Saksikan olehmu akan diriku, bahwa aku telah bertaubat [dari kesesatan ini]", tapi ternyata ia hanya berdusta belaka kepadaku dalam taubatnya itu. Karena ternyata, ia tetap berjalan di atas kaedah mereka dalam berkedok, tipu muslihat dan dalam *taqiyyah*. Kita berdoa semoga kita diberi keselamatan oleh Allah dari tipudaya [mereka]".

Kemudian Taqiyyuddin al-Hushni berkata[730]: "Pada tanggal 7 bulan Shafar, tahun 718 H, datang surat keputusan resmi Sultan berisi larangan memberikan fatwa dalam masalah talak seperti yang difatwakan oleh Ibnu Taimiyah, dan [berisi] perintah untuk diselenggarakan majelis [diskusi] dengan Ibnu Taimiyah di Dar as-Sa'adah, lalu majelis tersebut dihadiri oleh para hakim *(al-Qudlat)* dan sekelompok dari dari para ahli fiqh. Ibnu Taimiyah datang, lalu mereka mengintrogasinya; tentang fatwa-fatwanya dalam masalah talak, bahwa mereka telah melarangnya berfatwa [seperti fatwa rusaknya] namun ia tidak mau menghentikannya, juga mengapa ia tidak mau menerima surat keputusan resmi Sultan, serta mengapa ia tidak mau menerima larangan para hakim terhadapnya untuk tidak memberikan fatwa; namun Ibnu Taimiyah mengingkari semua [tuduhan] itu. Kemudian datanglah lima orang [menjadi saksi], mereka mengatakan bahwa Ibnu Taimiyah telah memberikan fatwa kepada mereka [dengan fatwa rusaknya itu], namun Ibnu Taimiyah mengingkari pula [tuduhan itu], bahkan dengan sangat keras ia mengingkarinya. Kemudian datanglah Ibnu Thulaisy dan beberapa orang saksi, mereka semua bersaksi bahwa Ibnu Taimiyah telah memberikan fatwa terhadap seorang pedagang daging; bernama Qamar Maslamani, di taman Ibnu Manja. Kemudian [setelah itu] dikatakan kepada Ibnu Taimiyah: "Tulislah dengan tanganmu bahwa engkau tidak akan kembali memberi fatwa [rusak] demikian itu, juga tidak akan memberikan fatwa-fatwa lainnya", lalu Ibnu Taimiyah menuliskan janji itu, namun ia tidak mau menulis kalimat: "juga tidak akan memberikan fatwa-fatwa lainnya". Maka kemudian al-Qadli Najmuddin ibn Shashra berkata: "Aku jatuhkan hukuman bagimu

[730] *Daf'u Syubah Man Syabbaha Wa Tamarrad* (h. 45)

dengan hukuman penjara dan diasingkan", tapi kemudian Ibnu Taimiyah berkata kepadanya: "Hukumanmu batil, karena engkau adalah musuhku". Ibnu Taimiyah tidak mau menerima hukuman tersebut, maka lalu ia bawa paksa, dan dipenjarakan di kastil Damaskus". [Demikian tulisan al-Hushni].

Dalam kumpulan fatwa-fatwanya, dalam masalah seorang yang menjatuhkan talak tiga terhadap istrinya yang dalam keadaan suci; baik diucapkan talak tiga sekaligus atau dalam kalimat-kalimat terpisah, Ibnu Taimiyah berkata[731]:

الثالث؛ أنه محرم ولا يلزم منه إلا طلقة واحدة. اهـ

"Pendapat ke tiga; Itu adalah talak yang diharamkan, sehingga tidak jatuh darinya kecuali hanya talak satu saja". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah]. Lalu setelah itu Ibnu Taimiyah menuliskan:

والقول الثالث هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة. اهـ

"Dan pendapat yang ke tiga ini adalah yang telah ditunjukan (sejalan) dengan Al-Qur'an dan Sunnah". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah]. Kemudian, dalam kitab yang sama juga berkata[732]:

وكذلك إذا طلقها ثلاثا بكلمة أو كلمات في طهر واحد فهو محرم عند جمهور العلماء، وتنازعوا فيما يقع بها، فقيل؛ يقع بها الثلاث، وقيل؛ لا يقع بها إلا طلقة واحدة، وهذا هو الأظهر الذي يدل عليه الكتاب والسنة. اهـ

"Dan demikian pula jika seseorang mentalak istrinya dengan talak tiga dengan satu kalimat atau dalam dengan kalimat-kalimat terpisah dalam keadaan suci [dari haid] maka itu adalah talak haram menurut mayoritas ulama, dan mereka berselisih pendapat terkait apakah itu jatuh atau tidak, satu pendapat mengatakan; jatuh talak tiga, pendapat lain mengatakan; tidak jatuh kecuali hanya satu talak saja, dan pendapat [kedua] ini adalah yang paling nyata [dalam kebenaran] yang telah ditunjukan oleh Al-Qur'an dan Sunnah". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah]. Kemudian Ibnu Taimiyah menegaskan [menurutnya] bahwa tidak adalah dalil dari Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas yang menunjukan bahwa talak demikian itu menjatuhkan dalam talak tiga"[733].

---

[731] *Majmu' Fatawa* (33/8-9)
[732] *Majmu' Fatawa* (33/71)
[733] *Majmu' Fatawa* (33/92)

Kemudian dalam masalah talak *mu'allaq* (talak yang digantungkan terhadap sesuatu), Ibnu Taimiyah berkata[734]:

وحكمه حكم الحلف بالطلاق باتفاق العلماء. اهـ

"Hukum talak *mu'allaq* seperti talak dengan sumpah dengan kesepakatan para *fuqaha*"'. [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah]. [Artinya; menurutnya tidak jatuh].

Kemudian dalam masalah talak terhadap istri yang sedang haid, Ibnu Taimiyah berkata[735]:

وفي وقوعه قولان للعلماء، والأظهر أنه لا يقع. اهـ

"Terkait jatuhnya talah tersebut ada dua pendapat ulama, dan pendapat yang lebih benar adalah bahwa ia itu tidak jatuh". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah]. Di bagian lain dari kitabnya tersebut ia berkata[736]:

والأظهر أنه لا يلزم. اهـ

"Pendapat yang paling benar adalah bahwa itu tidak lazim [artinya; tidak jatuh sebagai talak". [Demikian tulisan Ibnu Taimiyah].

Aku [*al-Imam al-Hafizh* Abdullah al-Harari] berkata: "Sungguh, dengan demikian ini Ibnu Taimiyah telah membuka bab-bab kebolehan farji [yang diharamkan]. Beberapa orang terpercaya *(tsiqat)* telah menukil dari tulisannya sendiri bahwa ia memfatwakan bahwa talak tiga jika diungkapkan dalam satu kalimat maka talak itu tidak jatuh sama sekali. Dan yang popular dari fatwa [rusak] Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa itu jatuh sebagai talak satu, lalu ia [Ibnu Taimiyah] mengutip [menurutnya] telah ada Ijma' ulama atas pendapat demikian itu. Padahal semua ulama telah menetapkan bahwa Ijma' yang ada itu justru sebaliknya, semua ulama dari semenjak zaman 'Umar ibn al-Khatthab menetapkan bahwa talak tiga jika diungkapkan dalam satu kalimat maka talak itu jatuh tiga. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*, -setelah menyebutkan jawaban para ulama terkait Hadits yang zahirnya dijadikan sandaran oleh Ibnu Taimiyah; si-pelaku bid'ah sesat ini, dan setelah menjelaskan perbedaan pendapat dari sebagian orang-, berkata [Ibnu Hajar][737]: "Kesimpulannya, apa yang terjadi dalam masalah ini (masalah talak tiga dengan satu lafazh) sama dengan apa yang terjadi dalam masalah nikah mut'ah. Yang aku maksud adalah perkataan Jabir bahwa nikah mut'ah

---

[734] *Majmu' Fatawa* (33/46)
[735] *Majmu' Fatawa* (33/66)
[736] *Majmu' Fatawa* (33/71)
[737] *Fath al-Bari* (9/365)

itu dipraktekan di zaman Rasulullah, di zaman Abu Bakr, dan di sebagian dari masa khilafah 'Umar, lalu [Jabir] berkata: Kemudian [setelah itu] 'Umar melarang kita darinya [niah mut'ah]. Dengan demikian maka pendapat yang benar dalam dua masalah ini ialah; bahwa nikah mut'ah itu haram, dan bahwa talak tiga yang diucapkan dalam satu lafazh adalah jatuh talak tiga, dan [masalah] itu telah menjadi Ijma' di masa 'Umar, dan tidak ada satupun riwayat menyebutkan bahwa ada seorang yang berpendapat menyalahinya dalam dua masalah ini. Dan adanya Ijma' ini [dalam masalah tersebut] menunjukan adanya nasikh (pembatalan hukum), sekalipun hal ini tersembunyi [tidak diketahui] oleh sebagian mereka sebelumnya, hingga kemudian nyatalah [dengan tegas] Ijma' tersebut di masa 'Umar sendiri. Dengan demikian pendapat yang menyalahi Ijma' ini maka ia itu adalah pendapat ekstrim [tertolak dengan pasti], dan para ulama menetapkan bahwa pendapat yang menyalahi apa yang telah disepakati secara Ijma' maka itu adalah pendapat yang tidak dianggap sama sekali". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Adapun Hadits riwayat Muslim[738] yang menjadi sandaran Ibnu Taimiyah dalam masalah talak tiga tersebut; diriwayatkan dari 'Abdullah ibn 'Abbas, bahwa ia berkata: "Talak di masa Rasulullah, Abu Bakr dan dua tahun dari masa khilafah 'Umar adalah bahwa talak tiga itu dianggap talak satu, maka 'Umar ibn al-Khatthab berkata: "Sesungguhnya orang-orang telah terburu-buru dalam perkara yang sebenarnya mereka di dalamnya memiliki kehati-hatian, maka tidak mengapa kita melanjutkan ketetapan itu atas mereka, maka kemudian ['Umar] melanjutkan ketetapan demikian itu atas mereka".

Jawab; "Hadits ini tidak boleh diamalkan dalam makna zahirnya. Dan jawaban atasnya adalah dapat dikatakan bahwa Hadits itu adalah dla'if dengan sebab adanya syudzudz (keasingan), sebagaimana demikian dihukumi oleh al-Imam Ahmad ibn Hanbal. Dan demikian itu telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Rajab al-Hanbali dalam bantahan beliau terhadap pendapat yang mengatakan talak tiga dengan satu lafazh dihitung satu. Juga demikian itu menyalahi riwayat yang sahih dari 'Abdullah ibn 'Abbas sendiri yang telah menfatwakan bahwa talak tiga dengan satu lafazh dihitung tiga. Dan pendapat (fatwa) Ibnu 'Abbas ini adalah pendapat yang mutawatir, telah disebutkan oleh *al-Hafizh* al-Baihaqi dalam kitab *as-Sunan*

---

[738] Diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih, Kitab ath-Thalaq,* bab tentang talak tiga.

al-Kubra dengan *sanad-sanad*-nya dari delapan[739] orang dari murid-murid terpercaya *(tsiqat)* Ibnu 'Abbas sendiri, bahwa beliau telah berfatwa demikian.

Atau [dengan jawaban lain], yaitu dengan dikatakan bahwa Hadits [riwayat Ibnu 'Abbas] tersebut dipahami dengan takwil; yaitu bahwa kata *"al-battata"* permulaannya dipergunakan untuk mengukuhkan (taukid) terhadap talak satu, namun kemudian kata *"al-battata"* ini menjadi popular di kalangan orang banyak di masa khilafah 'Umar dalam penggunaannya untuk menjatuhkan talak tiga, karena itu maka 'Umar memberlakukan hukum atas mereka sesuai dengan apa yang dimaksud oleh mereka dalam mempergunakannya. Penjelasannya berikut ini; perkataan seseorang; "anti thaliq al-battata" pada awalnya sering digunakan untuk mengukuhkan (taukid) terhadap talak satu, hanya saja kemudian kata *"al-battata"* tersebut menjadi popular untuk tujuan menjatuhkan talak tiga, karena itulah maka para imam madzhab-pun berselisih pendapat terkait akibat hukumnya, sebagaian mereka ada yang menjadikan kata *"al-battata"* itu untuk menjatuhkan talak tiga. Demikian pula seperti itu dengan kata: "Anti haram 'alayya wa anti ba-in". sebagaian ulama lainnya mengatakan bahwa kalimat tersebut tergantung maksud orang yang mengucapkannya; [apakah untuk taukid atau untuk talak tiga]. Yang menunjukan bagi penjelasan ini adalah bahwa dalam sebagian salinan *(nuskhakh)* kitab *Shahih Muslim* disebutkan: "Kata al-battata di masa Rasulullah, Abu Bakr, dan sebagian dari masa khilafah 'Umar adalah untuk mengukuhkan (taukid) talak satu", sebagaimana telah disebutkan [riwayat ini] oleh *al-Hafizh* Abu Bakr ibn al-'Arabi dalam kitab *al-Qabas Fi Syarh Muwattha' Malik ibn Anas*[740].

Atau [dapat pula dengan jawaban lain], yaitu dengan dikatakan bahwa Hadits [riwayat Ibnu 'Abbas] tersebut telah bertentangan dengan Ijma' yang menetapkan bahwa talak tiga dengan satu lafazh adalah tiga; yang Ijma' tersebut telah tetap adanya di masa 'Umar. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar di akhir bahasannya yang sangat luas dalam masalah ini [masalah talak tiga] dalam kitab *Syarh Shahih al-Bukhari*, beliau berkata[741]: "Dengan demikian pendapat yang menyalahi Ijma' ini maka ia itu adalah pendapat ekstrim [tertolak dengan pasti], dan para ulama menetapkan bahwa pendapat yang

---

[739] Delapan orang tersebut adalah; 'Ikrimah *maula* (hamba sahaya yang dimerdekakan) Ibnu 'Abbas, Sa'id ibn Jubair, Mujahid ibn Jabr, 'Atha' ibn Abi Rabah, 'Amr ibn Dinar, Malik ibn al-Harits, Muhammad ibn Iyas al-Bukair, dan Mu'awiyah ibn Abi 'Ayyasy al-Anshari. Lihat *Sunan* al-Baihaqi (7/337)

[740] *Al-Qabas Fi Syarh Muwattha' Malik ibn Anas* (2/724)

[741] *Fath al-Bari* (9/365)

menyalahi apa yang telah disepakati secara Ijma' maka itu adalah pendapat yang tidak dianggap sama sekali". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar]. Adapun apa yang dinukil oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar bahwa bahwa talak tiga dihitung satu dari [riwayat] 'Ali dan lainnya maka itu disebutkan oleh beliau tidak dalam bentuk [redaksi] pasti (shighah al-jazm), tetapi yang dimaksud adalah bahwa ada pendapat demikian itu yang [katanya/dianggap] dari pendapat 'Ali dan lainnya. Dengan demikian riwayat ini tidak menyalahi apa yang beliau tegaskan tentang adanya Ijma' yang menetapkan bahwa talak tiga dihitung tiga, sebagaimana yang beliau kutip di akhir tulisannya, karena seandainya benar apa yang [disebut] sebagai riwayat dari 'Ali itu maka beliau tidak akan menutup tulisannya dengan mengatakan *"mas-alah ijma'iyyah"* (masalah yang telah disepakati secara Ijma').

Al-Hafizh Taqiyyuddin as-Subki dalam kitab *ad-Durrah al-Mudliyyah*, kitab bantahan terhadap [kesesatan] Ibnu Taimiyah, berkata[742]: "Dan demikian pula Hadits Ibnu 'Abbas: "Talak di masa Rasulullah, Abu Bakr, dan sebagian dari masa khilafah 'Umar adalah bahwa talak tiga dihitung satu, maka ketika 'Umar melihat mereka telah mempraktekan demikian itu ia berkata: "Tidak mengapa bagi mereka [kaum perempuan] yang demikian itu" (artinya dihitung satu), ini Hadits nyata ditinggal karena telah adanya Ijma' [menetapkan talak tiga jatuh tiga], dan Hadits tersebut menurut para ulama mengandung beberapa pemaknaan yang sahih [dengan jalan takwil], bukan dalam makna zahirnya, dan juga telah sahih adanya beberapa riwayat Hadits dari Ibnu 'Abbas yang maknanya berseberangan dengan makna zahir Hadits tersebut. [Demikian tulisan *al-Hafizh* as-Subki].

Dalam kitab *Masa-il al-Imam Ahmad ibn Hanbal* tertulis sebagai berikut[743]: "Aku ('Abdullah ibn Ahmad) telah bertanya kepadanya (ayahku; Ahmad ibn Hanbal) tentang seorang laki-laki yang berkata kepada istrinya: *"Anti thaliq, Anti thaliq, Anti thaliq"*, beliau menjawab: Jika ia bertujuan memahamkan kepada istrinya tersebut akan talaknya (artinya; untuk memperkuatnya) maka itu dihitung satu, jika berniat talak dua maka talak dua, dan jika berniat talak tiga maka talak tiga". [Demikian dari perkataan *al-Imam* Ahmad].

Tidak ada seorangpun dari para imam Mujtahid kaum Ahlussunnah yang menyalahi pendapat ini, semua mereka sepakat mengatakan bahwa talak tiga dihitung tiga, bahkan Ibnu Taimiyah sendiri yang menghidupkan faham ekstrim dengan menyalahinya pada awal mulanya ia mengakui

---

[742] *Ad-Durrah al-Mudliyyah Fi ar-Radd 'Ala Ibn Taimiyah* (h. 22-23)

[743] *Masa-il al-Imam Ahmad* (1/224)

dengan tegas bahwa masalah tersebut telah menjadi Ijma' ulama (mas-alah ijma'iyyah), hingga ia sendiri berkata bahwa siapa berpendapat dengan menyalahi masalah ini maka ia dihukumi kafir; sebagaiman demikian itu dinukil darinya oleh *al-Hafizh* Abu Sa'id al-'Ala-i[744].

Syekh Ahmad ash-Shawi al-Maliki dalam kitab *Hasyiyah Tafsir al-Jalalain*, dalam bahasan firman Allah: *"Apabila ia (suami) mentalaknya (akan istrinya) maka setelah itu [mantan] istrinya itu tidak menjadi halal" (QS. Al-Baqarah: 230)*, berkata[745]: "Artinya apabila telah jatuh talak tiga, sama halnya dua talak sebelumnya diucapkan dengan satu kali (dalam satu lafazh), atau diucapkannya dengan dua kali (dalam dua lafazh). Artinya, jika telah tetap adanya talak tiga, baik yang diucapkan dalam satu lafazh, atau dengan lafazh yang diulang maka perempuan tersebut tidak halal baginya, seperti apabila ia berkata [kepada istrinya]; "anti tlaliq tsalatsan" atau; "anti thaliq al-battata" [maka itu jatuh tiga], dan perkara ini telah menjadi masalah yang telah disepakati secara Ijma'. Adapun pendapat yang mengatakan bahwa talak tiga dalam satu lafazh tidak jatuh kecuali hanya satu talak saja maka itu pendapat tidak pernah dikemukan oleh siapapun kecuali oleh Ibnu Taimiyah; dari kaum mengaku bermadzhab Hanbali, dan [kesesatannya] itu telah dibantah oleh para ulama dari para Imam Madzhabnya sendiri, hingga para ulama berkata: "Sesungguhnya ia (Ibnu Taimiyah) itu adalah seorang yang sesat dan menyesatkan", dan pernyataannya bahwa pendapatnya itu disandarkan kepada *al-Imam* Asy-hab; salah seorang imam madzhab Maliki, maka itu adalah penyandaran batil". [Demikian tulisan ash-Shawi].

Al-Hafizh Ibnu Rajab al-Hanbali dalam kitab *Bayan Musykil al-AHadits al-Waridah Fi Anna ath-Thalaq atsTsalats Wahidah*, berkata: Ketahuilah, bahwa tidak ada satu teks-pun yang dapat dibenarkan dari seorang-pun dari para Sahabat, juga dari para Tabi'in, serta dari seluruh para imam Salaf yang dijadikan sandaran dalam fatwa halal dan haram yang menetapkan [menegaskan] bahwa talak tiga [terhadap istri yang telah disetubuhi] dihitung talak satu jika diungkapkan dengan satu lafazh. Dari al-A'masy, bahwa ia berkata[746]: Di Kufah ada seorang [mengaku] syekh berkata: Aku mendengar 'Ali ibn Abi Thalib berkata: "Apabila seorang suami mencerai istrinya dengan talak tiga dalam satu majelis maka talak itu hanya jatuh talak satu". Banyak orang yang tunduk [patuh] kepada fatwa syekh ini, mereka datang kepadanya dan mendengar [fatwa-fatwa] darinya. Maka aku

---

[744] *Dakha-ir al-Qashr Fi Tarajum Nubala' al-'Ashr* (h. 32-33), manuskrip
[745] *Hasyiyah ash-Shawi 'Ala al-Jalalain* (1/107)
[746] *As-Sunan al-Kubra* karya al-Baihaqi (7/339-340)

mendatangi syekh tersebut, aku berkata kepadanya: “Apakah engkau mendengat ‘Ali ibn Abi Thalib berkata demikian itu?”, Ia menjawab: “Aku mendengarnya berkata: “Apabila seorang suami mencerai istrinya dengan talak tiga dalam satu majelis maka talak itu hanya jatuh talak satu”. Aku bertanya kepadanya: “Di mana engkau mendengar demikian itu dari ‘Ali?”, Ia menjawab: “Aku keluarkan kitabku untukmu!”, lalu ia mengeluarkan kitabnya, ternyata di dalamnya tertulis: “*Bismillah ar-Rahman ar-Rahim,* Inilah apa yang aku dengar, dari ‘Ali ibn Abi Thalib [bahwa ia] berkata: “Apabila seorang suami mencerai istrinya dengan talak tiga dalam satu majelis maka perempuan tersebut telah menjadi *ba-in* darinya (*Banat minhu;* artinya jatuh talak tiga), dan tidak halal baginya perempuan tersebut hingga ia telah menikah dengan orang lain”. Aku berkata kepadanya: “Celaka engkau, apa yang tertulis dalam kitabmu ini tidak seperti yang engkau katakan!”, Ia menjawab: “Yang benar memang yang ada dalam kitabku ini, tetapi orang-orang itu menginginkan dariku fatwa dari yang tidak seperti demikian itu”. [Demikian dari riwayat al-A’masy dikutip oleh *al-Hafizh* Ibnu Rajab]. Kemudian *al-Hafizh* Ibnu Rajab mengutip Hadits riwayat al-Hasan ibn ‘Ali ketika beliau mentalak istrinya, bahwa ia [al-Hasan] berkata: “Kalau bukan karena aku mendengar Rasulullah; kakekku bersabda, atau kalau bukan karena aku mendengar ayahku mengkabarkan dari kakekku; Rasulullah, bersabda:

إذا طلق الرجل امرأته ثلاثا عند الأقراء أو طلقها ثلاثا مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره

“Apabila seorang suami mentalak istrinya dengan talak tiga dalam keadaan suci [dari haid], atau mentalaknya dengan tiga talak *mubhamah* (yang samar) maka perempuan tersebut tidak halal baginya hingga ia [perempuan tersebut] telah menikah dengan laki-laki lain selain dirinya”; maka sungguh aku akan merujuk perempuan tersebut. *al-Hafizh* Ibnu Rajab berkata: *Sanad* Hadits ini sahih”. [Demikian dari tulisan *al-Hafizh* Ibnu Rajab].

Al-Kautsari mengatakan[747] bahwa Jamaluddin ibn ‘Abdil Hadi al-Hanbali menukil beberapa teks yang sangat baik tentang masalah ini [talak tiga] dari catatan kitab Ibnu Rajab yang ditulis dengan tangannya sendiri dalam kitabnya [berjudu] *“as-Sair al-Hats Ila ‘Ilm ath-Thalaq ats-Tsalats”*, berada di kumpulan masnuskrip perpustakaan Damaskus[748], nomor 99, bagian semua bidang *(Qism al-Majami’)*.

---

[747] *Al-Isyfaq ‘Ala Ahkam ath-Thalaq* (h. 42-43)

[748] *Fihris makhthuthat* (Daftar manuskrip), Dar al-Kutub az-Zhahiriyyah, al-Hadits, (h. 75)

Di antara bagian yang dituliskan oleh Jamaluddin ibn 'Abdil Hadi dalam kitabnya tersebut adalah sebagai berikut: "Talak tiga [dengan satu lafazh] menjatuhkan dalam talak tiga, inilah pendapat yang sahih dalam madzhab [Hanbali], tidak halal [perempuan yang ditalak tiga tersebut] hingga ia menikah dengan laki-laki lain. Pendapat ini adalah kepastian [mutlak] yang ada dalam kebanyakan kitab-kitab *Ash-hab al-Imam* Ahmad, seperti [kitab] *al-Khiraqi, al-Muqni', al-Muharrar, al-Hidayah,* dan berbagai kitab lainnya. Al-Atsram berkata: Aku telah bertanya kepada Abu 'Abdillah [Ahmad ibn Hanbal] tentang Hadits Ibnu 'Abbas bahwa talak tiga di masa Rasulullah, Abu Bakr, dan di masa sebagian dari khilafah 'Umar adalah jatuh talak satu; bagimana menolak riwayat ini? Ia [Ahmad] menjawab; Dengan riwayat banyak ulama dari Ibnu 'Abbas sendiri bahwa itu menjatuhkan dalam tiga talak. Dan itulah pendapat yang diungkapkan olehnya [Ahmad] dalam kitab *al-Furu',* juga pendapat yang dikuatkannya dalam kitab *al-Mughni,* dan kebanyakan mereka [ulama madzhab Hanbali] tidak meriwayatkan kecuali pendapat itu [talak tiga jatuh tiga]". [Demikian tulisan al-Kautsari].

Ia [al-Kautsari] kemudian berkata[749]: "Ishaq ibn Manshur; salah seorang guru at-Tirmidzi, dalam kitab *al-Masa-il* menyebutkan dari Ahmad [Catatan ini ada di nomor 83, Fiqh Madzhab Hanbali, terdapat di perpustakaan Zahiriyyah Damaskus] seperti apa yang telah disebutkan oleh al-Atsram [di atas], bahkan Ahmad mengatakan siapa yang menyalahi pendapat ini maka ia telah telah keluar dari ajaran sunnah, ia [Ahmad] berkata dalam jawaban tentang ajaran Sunnah yang dikirimkan ke Musaddad ibn Musarhad: "Barangsiapa mentalak [istrinya] dengan talak tiga dengan satu lafazh maka itu adalah seorang bodoh, dan telah haram istrinya baginya [untuk digauli] selamanya, hingga [mantan] istrinya tersebut menikah dengan laki-laki lain". [Demikian tulisan al-Kautsari].

Kemudian ia [al-Kautsari] berkata[750]: "Dalam kitab *at-Tadzkirah* karya Imam agung Abul Wafa' Ibnu 'Aqil al-Hanbali [dikatakan]; Apabila seseorang berkata [kepada istrinya]; *"Anti taliq tsalatsan illa thalqatain"* [maknanya; Engkau ditalak tiga kecuali dua talak]; maka jatuhlah talak tiga karena demikian itu menyebutkan pengecualian terbanyak [yaitu dua talak], sehingga ungkapan pengecualian demikian itu tidak sah.

Abul Barakat Majduddin 'Abdus-Salam ibn Taimiyah al-Harrani al-Hanbali [kakek Ibnu Taimiyah], penulis kitab *Muntaqa al-Akhbar Fi Kitab al-Muharrar,* berkata: "Jika seseorang mentalak istrinya dengan talak dua, atau

---

[749] *Al-Isyfaq 'Ala Ahkam ath-Thalaq* (h. 43)
[750] *Al-Isyfaq 'Ala Ahkam ath-Thalaq* (h. 43-44)

talak tiga dengan satu kalimat, atau beberapa kalimat [terpisah] dalam keadaan suci [dari haid] atau lebih dari itu dengan tanpa [niat] *muraja'ah* (mengulang untuk menguatkan) maka jatuhlah talak [tiga] tersebut, dan itu sesuai sunnah (artinya talak dalam keadaan suci), demikian pula jatuh tiga pada talak bid'ah (talak dalam keadaan haid), dan demikian pula jatuh tiga pada talak bid'ah yang menghimpunkan (talak dalam keadaan haid dan dalam keadaan suci), dan memisahkan [lafazh] talak pada talak tiga dalam keadaan suci adalah [termasuk] talak sunnah". [Demikian tulisan 'Abdus-Salam ibn Taimiyah]. Sementara itu, Ibnu Taimiyah meriwayatkan catatan kakeknya tersebut [dengan menyelewengkannya], mengatakan bahwa kakeknya tersebut secara diam-diam berfatwa bahwa talak tiga itu dihitung satu. Padahal anda sendiri melihat [dengan jelas] bagaimana tulisan sang kakek dalam kitab *al-Muharrar* tersebut [di atas]. Tentu saja kita membebaskan sang kakek ('Abdus-Salam ibn Taimiyah) dari tuduhan palsu Ibnu Taimiyah ini. Bagaimana mungkin sang kakek berpendapat seperti yang dituduhkan si-cucu, sementara di hadapan kita teks kitab *al-Muharrar* [tulisan sang kakek] membatalkan tuduhan palsu itu?! Apa yang dituduhkan oleh Ibnu Taimiyah itu tidak lain kecuali itulah gaya orang-orang munafik dan kaum *zindiq*. Sungguh, Kita telah mendapatkan banyak musibah besar dengan kutipan-kutipan bohong Ibnu Taimiyah, [anda lihat] bagaimana ia berbohong terang-terangan atas nama kekeknya sendiri. Dan kalau terhadap kakeknya saja ia mudah melakukan bohong besar seperti itu maka terlebih lagi atas nama orang lain. Kita memohon keselamatan kepada Allah dari kebohongan [dan kesesatan Ibnu Taimiyah] ini.

Dan pendapat madzhab Syafi'i dalam masalah ini [talak tiga] jauh lebih tegas lagi dan sangat popular, [para ulama madzhab Syafi'i] seperti Abul Hasan as-Subki, al-Kamal az-Zamalkani, Ibnu Jahbal, Ibnul Farkah, al-'Izz ibn Jama'ah, Taqiyyuddin al-Hushni, dan lainnya; mereka semua telah menyusun berbagai kitab dalam membantah kesesatan pendapat yang mengatakan talak tiga dihitung satu, juga dalam beberapa masalah lainnya [terkait itu], yang semua karya-karya mereka itu mudah untuk kita dapatkan [untuk dibaca]". [Demikian tulisan al-Kautsari].

Kemudian al-Kautsari berkata[751]: "Ibnu Rajab, dalam kitabnya tersebut *[as-Sair al-Hats Ila 'Ilm ath-Thalaq ats-Tsalats]* dalam pembahasan Hadits Ibnu 'Abbas, berkata: Hadits ini, para Imam Islam dalam [menjelaskan] Hadits ini terdapat dua metode, pertama; metode *al-Imam* Ahmad dan yang sejalan dengannya, yaitu dengan mengkritisi *sanad* Hadits yang di dalamnya

---

[751] *Al-Isyfaq 'Ala Ahkam ath-Thalaq* (h. 57-59)

terdapat sydzudz (riwayat asing dari seorang *tsiqah* yang menyalahi mayoritas *tsiqah* lainnya) dan Thawus meriwayatkannya secara menyendiri (infirad); yang tidak ada *mutaba'ah* (jalur lain yang dapat menguatkannya) baginya. Dan infirad seorang perawi dalam riwayatnya yang menyalahi kebanyakan para perawi, sekalipun perawi tersebut seorang yang *tsiqah*; adalah menjadi illat (menjadikannya cacat) bagi Haditsnya, di mana hal itu mengharuskan adanya *tawaqquf* (tidak boleh diambil) bagi Haditsnya itu, sebagaimana [bila] Hadits tersebut sebagai Hadits *syadz* dan *munkar*; jika tidak riwayat lain yang sahih [yang dapat menguatkannya]. Inilah metode para imam Hadits terdahulu *(al-mutaqaddimun)*, seperti Ahmad ibn Hanbal, Yahya ibn Ma'in, Yahya ibn al-Qatthan, 'Ali ibn al-Madini, dan lainnya. Dan Hadits riwayat Ibnu 'Abbas di atas tidak ada yang meriwayatkannya kecuali oleh Thawus. Al-Imam Ahmad ibn Hanbal dalam riwayat Ishaq ibn Manshur berkata: "Seluruh *Ash-hab* Ibnu 'Abbas meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas [dalam masalah talak ini] berbeda dengan apa yang diriwayatkan oleh Thawus seorang diri". Al-Jauzajani berkata: "Itu [Hadits Ibnu 'Abbas] adalah Hadits syadz, dari semenjak dahulu aku telah meneliti Hadits ini, namun aku tidak menemukan asalnya, aku tidak pernah menemukan asalnya [referensinya]". [Demikian perkataan al-Jauzajani]. Kemudian Ibnu Rajab berkata: "Dan ketika seluruh umat Islam sepakat untuk meninggalkan tidak mengamalkan sebuah Hadits maka [Hadits ini] masuk dalam [kategori] yang harus ditinggalkan dan tidak boleh diamalkan". 'Abdur-Rahman ibn Mahdi berkata: "Sesorang tidak akan menjadi imam dalam suatu bidang ilmu jika ia berbicara [mengajarkan] dengan suatu yang syadz (asing) dalam ilmu tersebut". Ibrahim an-Nakha-i berkata: "Mereka [para ulama] Hadits tidak menyukai [meriwayatkan] Hadits gharib". Yazid ibn Abi Habib berkata: "Apabila engkau mendengar suatu Hadits maka kumandangkanlah sebagaimana engkau mengumandangkan [mengumumkan] barang hilang, jika Hadits itu dikenal [maka ambilah], tapi jika tidak dikenal maka tinggalkanlah". Diriwayatkan dari Malik [bahwa beliau berkata]: "Apa yang buruk dari ilmu itu adalah [sesuatu] yang gharib, dan terbaik ilmu adalah ilmu yang zahir (jelas) yang diriwayatkan oleh orang banyak". Dan dalam bab [masalah] ini ada banyak [perkataan para ulama, selain yang telah disebutkan].

Kemudian Ibnu Rajab berkata: "Telah benar adanya riwayat dari Ibnu 'Abbas, perawi Hadits ini [masalah talak tiga], bahwa beliau telah memfatwakan yang isinya berbeda dengan Hadits ini (talak tiga dihitung satu), fatwanya [dengan tegas] menetapkan bahwa talak tersebut dihitung tiga. Hadits [riwayat 'Ibnu 'Abbas] yang menyebutkan talak tiga dihitung satu

adalah Hadits yang dinilai cacat oleh Ahmad, asy-Sayfi'i, sebagaimana telah disebutkan dalam kitab *al-Mughni*. Dan Hadits tersebut sudah dihitung cacat [tidak dapat dijadikan *hujjah*] dengan hanya bahwa ia diriwayatkan secara menyendiri *(tafarrud),* terlebih lagi jika ditambahkan dengan adanya cacat dari segi *sydzudz* dan *nakarah*, serta ditambah lagi dengan Ijma' umat Islam yang menyalahinya. Al-Qadli Isma-il dalam kitab *Ahkam al-Qur'an* berkata: "Thawus, walaupun ia seorang yang utama (agung) dan saleh, ia banyak meriwayatkan Hadits-Hadits munkar, di antara Hadits ini, dan diriwayatkan dari Ayyub, bahwa ia (Ayyub) sangat heran dengan Thawus karena banyak melakukan kesalahan [dalam riwayat]". Ibnu 'Abdil Barr berkata: "Thawus telah asing (nyeleneh) dalam meriwayatkan Hadits ini".

Kemudian Ibnu Rajab berkata: "Para ulama Mekah banyak yang mengingkari riwayat Thawus yang ia *tafarrud* (menyendiri) dengannya dari pendapat-pendapat asing". [Demikian catatan Ibnu Rajab]. Al-Karabisi dalam kitab *Adab al-Qadla'* berkata: "Sesungguhnya Thawus banyak meriwayatkan Hadits-Hadits *munkar* dari Ibnu 'Abbas. Kami melihatnya, *Allah a'lam,* ia mengambil riwayat-riwayat tersebut dari 'Ikrimah, dan 'Ikrimah adalah orang yang dihindari [periwayatannya] oleh Sa'id ibn al-Musayyib, 'Atha, dan oleh sekelompok ulama lainnya. Ia ('Ikrimah) datang ke Thawus, dan Thawus mengambil [riwayat] dari 'Ikrimah; dalam apa yang ia telah ambil dari Ibnu 'Abbas". [Demikian tulisan/penilaian Ibnu Rajab]. Abul Hasan as-Subki berkata: "Problem itu berasal dari 'Ikrimah, bukan pada Thawus". [Demikian penilaian as-Subki]. Dan telah kita kutip di atas riwayat al-Karabisi, dari putera Thawus apa yang menafikan pendapat tersebut [yaitu yang mengatakan bahwa talak tiga dihitung satu], dari ayahnya sendiri (yaitu Thawus). Inilah apa yang terkait dengan metode yang pertama.

Dan tentang metode ke dua, Ibnu Rajab menuliskan; [yaitu yang diambil oleh Ibnu Rahawaih, dan orang-orang yang mengikutinya] adalah memahami [konteks] kandungan Hadits, yaitu bahwa makna Hadits Ibnu 'Abbas tersebut berlaku bagi perempuan [istri] yang belum disetubuhi, pendapat ini dinukil oleh Ibnu Ishaq, dari Ishaq, dari Rahawaih, dan [pendapat] itu yang diisyaratkan oleh al-Haufi dalam kitab al-Jami', dan dibuatkan bab khusus tentang itu oleh Abu Bakr ial-Atsram dalam kitab Sunan, juga pendapat al-Khallal menunjukan demikian itu. Lalu dalam Sunan Abu Dawud, dari riwayat Hammad ibn Yazid, dari Ayyub, dari bukan hanya satu orang, dari Thawus, dari Ibnu 'Abbas; Bahwa seorang laki-laki (suami) mentalak istrinya dengan talak tiga sebelum istri tersebut disetubuhi mereka menghitungnya sebagai talak satu, demikian itu di masa Rasulullah, Abu Bakr, dan di masa sebagian dari masa khilafah 'Umar, maka ketika 'Umar

mendapati banyak orang mempraktekan demikian itu maka ia berkata: “Jadikanlah itu [talak tiga tersebut] atas mereka [kaum perempuan/para istri]”. Dan Ayyub adalah seorang imam agung. Lalu jika dikatakan; “Riwayat tersebut [Hadits Ibnu ‘Abbas] datang secara mutlak [tidak khusus/terikat bagi perepuan yang belum disetubuhi]”, maka kita jawab: “Kita harus menghimpunkan *(al-jam’u)* antara dua dalil [yang seakan bertentangan], karena itu kita katakan; Bahwa yang dimaksud Hadits Ibnu ‘Abbas itu adalah sebelum adanya persetubuhan”. [Demikian penjelasan al-Kautsari].

Kemudian al-Kautsari berkata[752]: “Ibnu Rajab, --setelah mengutip Hadits riwayat Ibnu Juraij, yang didalamnya ia berkata: Telah mengkabarkan kepadaku sebagian orang dari Bani Abi Rafi [seorang yang telah dimerdekakan oleh Rasulullah], dari ‘Ikrimah, dari Ibnu ‘Abbas, -semakna demikian dengan riwayat Ahmad dalam kitab *Musnad*--, berkata [Ibnu Rajab]: “Bahwa di dalamnya ada seorang perawi yang tidak dikenal *(majhul),* dan yang tidak disebutkan namanya itu adalah Muhammad ibn ‘Abdillah ibn Abi Rafi’; seorang yang lemah Haditsnya dan Hadits-Haditsnya *munkarah*, [pendapat lain] menyebutkan; Ia seorang yang *matruk* (tertinggal), dengan demikian maka Hadits ini telah gugur *(saqith)*. Dan dalam riwayat Muhammad ibn Tsaur ash-Shan’ani [dengan redaksi]; “Aku telah mentalaknya”, tanpa menyebut *“tsalatsan”* (tiga), dan ia (Muhammad ibn Tsaur) adalah seorang *tsiqah* yang agung. Dan demikian pula (bersalahan dengan riwayat Ibnu ‘Abbas tersebut) apa yang diriwayatkan oleh Rukanah; bahwa ia [orang tersebut] mentalak istrinya dengan mengatakan [tambahan kata] *“al-battata”*. [Demikian tulisan Ibnu Rajab]. Dengan demikian maka jelaslah apa yang diungkapkan oleh Ibnul Qayyim dalam pendapatnya tentang Hadits itu adalah pendapat rusak (batil).

Dan di atas pendapat bahwa Hadits [yang menyebutkan lafazh] *“al-battata”* sebagai Hadits sahih maka berarti *hujjah* pendapat mayoritas ulama *(al-Jumhur)* menjadi lebih kuat [bahwa talak tiga dihitung tiga]. Dan di atas penilaian bahwa Hadits Rukanah itu sebagai Hadits *mudltharib* (yaitu; berbeda-beda pada *matn* dan *sanad*-nya dan tidak dapat disatukan kandungan maknanya; merupakan salah satu varian Hadits dla’if), sebagaimana diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari al-Bukhari, serta di atas penilaian *dla’if* oleh Ahmad terhadap seluruh jalur Hadits [riwayat Rukanah] tersebut, juga di atas penilaian Ibnu ‘Abdil Barr yang mengatakan itu Hadits *dla’if;* maka dengan demikian gugurlah berdalil dengan lafazh yang manapun dari lafazh-lafazh riwayat Hadits Rukanah itu.

---

[752] *Al-Isyfaq ‘Ala Ahkam ath-Thalaq* (h. 63)

Dan di antara [yang menunjukan] bahwa Hadits [Rukanah] ini sebagai Hadits *mudltharib;* dalam satu riwayat disebutkan bahwa yang menjatuhkan talak itu adalah Rukanah, riwayat lainnya menyebutkan bahwa yang menjatuhkan talak itu adalah putera Rukanah, bukan ayahnya. Lalu ini dibantah; bahwa *idlthirab* tersebut hanya pada riwayat Hadits yang menyebutkan redaksi *"tsalatsan"* saja, bukan pada riwayat Hadits yang menyebutkan *"al-battata";* yang tidak ada cacatnya, baik pada *matn*-nya maupun *sanad*-nya, dan [dengan demikian] seandainya [kita prakirakan] ada *'illat* di dalamnya maka semua dalil-dalil tetap [dapat dijadikan *hujjah*] tanpa ada penentang dari Hadits lain *(mu'aridl)*". [Demikian tulisan al-Kautsari].

Al-Imam al-Mujtahid Abu Bakr ibn al-Mundzir dalam kitab *al-Ijma'* berkata[753]: "Dan mereka [para imam mujtahid] telah sepakat bahwa bila seseorang berkata [kepada istrinya]: *"Anti thaliq tsalatsan illa wahidah"* (Aku jatuhkan atasmu talak tiga, kecuali talak satu) maka jatuhlah talak dua atas istrinya itu. Dan mereka [para imam mujtahid] telah sepakat bahwa bila seseorang berkata [kepada istrinya]; *"Anti thaliq tsalatsan illa tsalatsan"* (Aku jatuhkan atasmu talak tiga, kecuali talak tiga) maka jatuhlah talak tiga atas istrinya tersebut". [Demikian perkataan Ibnul Mundzir dalam kitab *al-Ijma'*].

Dalam kitab *al-Isyraf, al-Imam* Ibnul Mundzir berkata[754]: "Semua orang yang kami ketahui dari para ulama telah bersepakat bahwa bila seseorang menjatuhkan talak kepada istrinya lebih dari tiga talak maka itu jatuhlah talak tiga atas istrinya itu, sehingga haram ia baginya [menyetubuhi]". [Demikian perkataan Ibnul Mundzir].

Abul Walid Muhammad ibn Rusyd dalam kitab *al-Muqaddimat*, setelah menegaskan bahwa talak tiga yang diungkapkan dalam satu lafazh jatuh tiga, berkata[755]: "Demikian itulah pendapat seluruh para *fuqaha'* dan segenap para ulama, tidak ada orang yang berpendapat ekstrim menyalahi pendapat mereka ini kecuali dari orang yang tidak dianggap sedikitpun dalam pendapatnya". [Demikian perkataan Abul Walid Muhammad ibn Rusyd].

Al-Imam al-Mujtahid Muhammad ibn al-Hasan asy-Syaibani ketika didatangi seseorang yang telah berkata; "Aku telah menjatuhkan talak tiga kepada istriku", maka beliau mengutip perkataan Ibnu 'Abbas, yang berkata: "Seorang dari kalian pergi, lalu ia berlumuran pada tubuhnya dengan bau, kemudian ia datang menghadap kami dengan demikian itu (yaitu

[753] *Al-Ijma'* (h. 103)
[754] *Al-Isyraf* (4/165)
[755] *Al-Muqaddimat al-Mumahhidat* (h. 385)

mengatakan; “Aku telah menjatuhkan talak tiga kepada istriku”), pergilah engkau, engkau telah berbuat maksiat terhadap Tuhan-mu, dan engkau telah mengharamkan istrimu bagi dirimu, maka istrimu itu tidak halal bagimu hingga ia menikah dengan laki-laki lain selain dirimu”, *al-Imam* asy-Syaibani berkata[756]: “Inilah pendapat yang kami ambil, itulah pendapat Abu Hanifah dan pendapat seluruh orang, tidak ada perselisihan pendapat di dalamnya”. [Demikian tulisan *al-Imam* asy-Syaibani].

Al-Qadli Abul Walid al-Baji al-Maliki, dalam kitab *Syarh Muwattha’* berkata[757]: “Cabang [bahasan]; Jika telah tetap demikian itu; bahwa seorang yang menjatuhkan talak tiga dengan satu lafazh itu jatuh talak tiga; maka lazimlah (mesti) atasnya apa yang menjadi akibat [konsekuensi] dari talak tiga. Itulah pendapat mayoritas ulama. *Al-Qadli* Abu Muhammad dalam kitab *al-Isyraf* menghikayatkan pendapat ahli bid’ah bahwa itu hanya menjatuhkan dalam talak satu saja, dan [bahkan] menurut pendapat kaum Zahiriyyah bahwa demikian itu tidak menjatuhkan dalam talak sama sekali, dan pendapat [rusak] ini diriwayatkan [disandarkan] kepada al-Hajjaj ibn Artha-ah dan Muhammad ibn Ishaq. Dalil yang menjadi pendapat kita (mayoritas ulama) adalah Ijma’ para sahabat, karena inilah pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu ‘Umar, ‘Imran ibn al-Hushain, ‘Abdullah ibn Mas’ud, Ibnu ‘Abbas, Abu Hurairah, dan ‘Aisyah, dan tidak ada siapapun yang menyalahi pendapat mereka ini”. [Demikian tulisan Abul Walid al-Baji].

Al-Hafizh Ibnu Rajab al-Hanbali berkata[758]: “Dari Ibnu Batthah, bahwa ia berkata: Tidak boleh difasakh suatu pernikahan yang telah ditetapkan oleh Qadli (hakim) jika Qadli tersebut telah membuat takwil [bahwa tali pernikahan tersebut tidak dapat difasakh], kecuali jika Qadli menetapkan pernikahan bagi seseorang dengan jalan [akad nikah] mut’ah, atau seseorang mentalak istrinya dengan talak tiga yang diucapkan olehnya dalam satu lafazh lalu Qadli menetapkan boleh rujuk tanpa terlbih dahulu perempuannya tersebut menikah dengan laki-laki lain; maka hukum dari Qadli tersebut tertolak, dan atas yang menetapkan fatwa demikian itu dikenakan hukuman dan siksaan”. [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Rajab).

Syekh Ibnu Qudamah al-Maqdisi al-Hanbali berkata[759]: “Al-Atsram berkata: Aku telah bertanya kepada Abu ‘Abdillah [Ahmad ibn Hanbal] tentang Hadits Ibnu ‘Abbas bahwa talak tiga di masa Rasulullah, Abu Bakr,

[756] *Al-Atsar* (h. 105)
[757] *Al-Muntaqa Syarh al-Muwattha’* (4/3)
[758] *Jami’ al-‘Ulum Wa al-Hikam* (2/255)
[759] *Al-Mughni Wa asy-Syarh al-Kabir* (8/244-245)

dan di masa sebagian dari khilafah ‘Umar adalah jatuh talak satu; bagimana menolak riwayat ini? Ia [Ahmad] menjawab; Dengan riwayat banyak ulama dari Ibnu ‘Abbas sendiri bahwa itu menjatuhkan dalam tiga talak”. [Demikian perkataan Ibnu Qudamah].

Al-Hafizh al-Baihaqi meriwayatkan[760] dari Maslamah ibn Ja’far, bahwa ia berkata kepada Ja’far ibn Muhammad ash-Shadiq: Sesungguhnya sekelompok orang meyakini bahwa talak tiga yang dijatuhkan karena dasar kebodohan dikembalikan kepada sunnah [ajaran Rasulullah], lalu mereka menjadikannya jatuh sebagai talak satu saja, dan mereka berpendapat bahwa itu adalah pendapat dari dirimu”, maka beliau [al-Imam Ja’far] menjawab: “*Na’udzu billah,* itu bukan pendapat kita, orang yang menjatuhkan talak tiga kepada istrinya maka itu adalah talak tiga”.

Cukup sebagai kesesatan, kehinaan, dan aib bagi Ibnu Taimiyah adalah bahwa kakeknya; yaitu Syekh Majduddin ‘Abdus-Salam ibn Taimiyah al-Hanbali telah menyebutkan dalam kitab *al-Muntaqa Min Akhbar al-Musthafa,* setelah beliau mengutip beberapa riwayat dari Ibnu ‘Abbas tentang jatuhnya talak tiga [yang diungkapkan dalam satu lafazh], beliau berkata[761]: “Semua ini menunjukan kepada apa yang telah disepakati oleh para ulama bahwa jatuh talak tiga dengan diungkapkan dalam satu kalimat”. [Demikian perkataan Majduddin Ibnu Taimiyah]. dan Majduddin Ibnu Taimiyah ini adalah seorang editor *(muharrir)* madzhab Hanbali di masanya.

Kemudian, Ibnu Taimiyah itu bukan seorang mujtahid, dan kesesatannya dalam masalah [talak tiga] ini sama dengan kesesatannya dalam masalah kekalnya neraka, setelah ia menukil dalam kitabnya [berjudul] *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah* kesepakatan seluruh orang Islam bahwa surga dan neraka kekal [tanpa penghabisan], dan bahwa tidak ada siapapun yang menyalahi keyakinan ini kecuali Jahm ibn Shafwan; yang kemudian semua orang Islam telah mengkafirkannya, lalu ia [Ibnu Taimiyah] sendiri kemudian berkata: “Sesungguhnya neraka itu akan punah”. Demikian pula [kesesatan yang sama dari] Ibnu Taimiyah dalam pendapatnya bahwa talak *mu’allaq* dengan jalan sumpah (yaitu talak yang digantungkan terhadap sesuatu), [menurutnya] jika apa yang digantungkan kepadanya itu *(al-mu’allaq ‘alaih)* terjadi maka talak tersebut tidak jatuh, dan [menurutnya] seorang suami yang melakukan demikian itu maka tidak ada hukuman [akibat] apapun kecuali hanya membayar *kaffarah* saja. Pendapat [sesat] Ibnu Taimiyah ini telah menyalahi Ijma’ seluruh ulama yang telah

---

[760] *As-Sunan al-Kubra* (7/340)
[761] *Al-Muqtafa Min Akhbar al-Musthafa* (2/602)

menegaskan bahwa talak *mu'allaq* itu jika apa yang digantungkan kepadanya itu *(al-mu'allaq 'alaih)* tersebut terjadi maka jatuhlah talak itu, baik talak *mu'allaq* tersebut dengan jalan [memakai] sumpah atau tanpa sumpah. Dengan demikian, orang semacam Ibnu Taimiyah ini sedikitpun tidak pantas untuk dikatakan sebagai mujtahid, sedikitpun tidak pantas untuk diambil pendapat-pendapatnya. Walaupun dia meriwayatkan pendapat [rusaknya] itu dari ulama Ahlussunnah, tetapi sesungguhnya itu semua adalah kebohongan yang ia sandarkan kepada mereka, karena tidak seorang imam-pun dari para imam Ahlussunnah yang berpendapat seperti apa yang dikatakan olehnya. Dan kita bersyukur, *al-Hamdulillah,* Mahkamah [pengadilan] negara Saudi telah menolak tegas pendapat Ibnu Taimiyah dalam masalah talak ini. Bahwa kemudian ada beberapa mahkamah negara lain mempraktekan paham [sesat] Ibnu Taimiyah ini maka sesungguhnya itu jelas menyalahi apa yang telah menjadi Ijma' para imam madzhab yang empat dan madzhab lainnya. Adapun bahwa Mahkamah Saudi tidak mengambil pendapat [sesat] Ibnu Taimiyah dalam masalah talak ini adalah karena [memang] Ibnu Taimiyah telah menyalahi pendapat imam madzhab; Ahmad ibn Hanbal, sebagaimana ia telah menyalahi ijma' ulama dalam hal itu. Dan sesungguhnya *al-Imam* Ahmad sendiri tidak memiliki pendapat lain, [beliau dengan tegas menetapkan bahwa talak tiga yang diucapkan dengan satu lafazh menjatuhkan dalam talak tiga], dan bahkan seluruh *Ash-hab* Ahmad sepakat di atas pendapat demikian itu.

Adapun sebab adanya penyimpangan hukum di sebagian mahkamah [pengadilah di beberapa Negara dalam masalah talak ini], baik yang dikeluarkan oleh Qadli [atau semacamnya] di zaman kita sekarang ini adalah karena tenggelam dalam [kecintaan] terhadap Ibnu Taimiyah, sehingga mereka menghidupkan [kembali] kesesatan Ibnu Taimiyah supaya [terhasilkan fatwa] sejalan dengan hawa nafsu orang-orang bodoh yang *ngawur* dalam masalah talak. Karena itu maka mereka sangat nekad mengatakan bahwa talak tiga [yang diungkapkan dalam satu lafazh] dianggap hanya talak satu saja, lalu mereka membolehkan si-suami untuk rujuk kepada mantan istrinya tersebut. Dan sesungguhnya itu adalah [hanyalah] salah satu pendapat [rusak] dari Ibnu Taimiyah. Lebih parah lagi, ada pendapat lain dari Ibnu Taimiyah yang mengatakan bahwa talak tiga dengan satu lafazh tidak ada akibat hukum apapun, sehingga dalam pendapatnya [yang kedua yang sangat parah] ini si-suami dapat kembali *(rujuk)* kepada mantan istrinya yang telah ditalak tiga tersebut tanpa harus membuat akad baru, dan tanpa si-mantan istrinya tersebut menikah dengan laki-laki lain.

Orang yang menganggap Ibnu Taimiyah sebagai mujtahid yang pendapatnya boleh diikuti sangat jauh dari kebenaran. Bagaimana mungkin disebut sebagai mujtahid sementara [kesesatannya sangat nyata] ia mengatakan bahwa alam *azali* (tanpa permulaan) dengan jenisnya; artinya menurutnya bahwa keberadaan jenis alam tidak didahului oleh wujud Allah, yang baharu itu menurutnya adalah materi-meteri alam saja. Padahal semua orang Islam sepakat bahwa siapa yang berkeyakinan bahwa alam ini *azali* [tenpa permulaan] bersama Allah [yang *azali*]; sama halnya orang tersebut berkeyakinan alam *azali* dengan jenisnya saja, atau *azali* dengan jenis dan materinya sekaligus. Ibnu Taimiyah telah mencatatkan keyakinan [rusaknya] ini dalam lima karyanya sebagaimana telah kita kupas terdahulu dalam kitab ini. Kemudian, bagaimana mungkin Ibnu Taimiyah dikatakan seorang mujtahid, padahal di antara syarat [mutlak] seorang mujtahid adalah seorang muslim, sementara orang yang mengatakan bahwa alam ini *azali* telah nyata [pasti] kufurnya, sebagaimana demikian Ijma' yang telah ditetapkan oleh *al-Muhaddits al-Faqih al-Ushuli* Badruddin az-Zarkasyi dan lainnya, sebagaimana telah kita jelaskan di atas.

Kemudian, mereka yang mengambil makna zahir Hadits tentang talak tiga [yang dianggap oleh mereka hanya jatuh satu talak saja] maka mereka telah menuduh 'Umar ibn al-Khatthab dan Ibnu 'Abbas telah berbuat khianat.

Tuduhan khianat mereka terhadap 'Umar adalah karena mereka menjadikan 'Umar telah menetapkan hukum keharaman kaum perempuan yang telah ditalak tiga dengan satu lafazh atas suami-suami mereka kecuali bila kaum perempuan tersebut telah menikah dengan laki-laki lain selain suami mereka, lalu 'Umar [di atas pendapat mereka] sadar betul dan mengetahui seutuhnya bahwa hukum yang ia tetapkan itu telah menentang apa yang telah menjadi hukum Rasulullah dengan ketetapan darinya [bahwa itu halal, menurut mereka]. Dengan demikian, itu artinya [sadar atau tidak] mereka telah mengkafirkan 'Umar, karena sesungguhnya siapa orang yang menentang hukum Rasulullah yang telah ditetapkannya secara pasti sebagai ajaran *Syara'* yang haqq darinya maka orang tersebut telah kafir.

Sementara tuduhan khianat mereka terhadap Ibnu 'Abbas adalah; bahwa di atas pendapat bahwa Ibnu 'Abbas [sendiri] yang memfatwakan bahwa talak tiga dalam satu lafazh dihitung tiga talak; itu berarti Ibnu 'Abbas dengan kesadaran penuh darinya dan dengan pengetahuan darinya seutuhnya bahwa dirinya telah menentang dengan sengaja apa yang telah menjadi ketetapan hukum dari Rasulullah. Demikian pula, [berarti] tuduhan

khianat ini [tidak hanya terhadap Ibnu 'Abbas] tetapi juga terhadap mereka [para sahabat] yang hidup semasa dengan beliau ketika itu, seperti 'Ali [dan lainnya], karena mereka dianggap mendiamkan [atau meridlai] apa yang menjadi ketatapan 'Umar yang oleh mereka dianggap batil. Sementara 'Umar berkata: "Aku berlindung kepada Allah dari kesulitan suatu masalah yang tidak ada siapapun dapat memecahkannya [jawabannya] kecuali Abul Hasan ('Ali ibn Abi Thalib)". Maka bagaimana mungkin 'Ali akan berdiam diri jika ketetapan hukum 'Umar jelas menyalahi hukum Rasulullah". Maha suci Engkau ya Allah, tidaklah mereka yang mengatakan bahwa talak tiga [dalam satu lafazh] sebagai talak satu; kecuali itu adalah kedustaan yang besar [dan kesesatan yang nyata].

Penjelasan ini semua tentu berbeda dengan apa yang diperbuat 'Umar dalam memukul peminum khamr dengan delapun puluh kali pukulan [cambuk] yang sebelumnya di zaman Rasulullah dan masa Abu Bakr hanya empat puluh kali pukulan, karena konteks masalah talak berbeda dengan kasus peminum khamr. Karena itu maka 'Ali ibn Abi Thalib sendiri mengatakan bahwa pukulan empat puluh kali cambukan terhadap peminum khamr adalah sunnah, dan pukulan delapan puluh kali cambukan terhadapnya juga adalah sunnah; sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim[762] dan lainnya. Dengan demikian kasus hukuman peminum khamr ini tidak boleh disamakan dengan masalah talak, karena apa yang diperbuat 'Umar dalam masalah hukuman cambuk tidak membatalkan hukum yang telah ditetapkan oleh Rasulullah, sebab perbuatan Rasulullah [dengan empat puluh kali pukulan cambuk] tidak mengandung pengharaman terhadap jumlah yang selain itu.

Dengan demikian, dari pembahasan di atas menjadi sangat jelas bahwa talak tiga yang dihimpunkan dalam satu kalimat maka ia itu dihitung tiga, seperti bila seorang suami berkata kepada istrinya: "Engkau aku talak tiga", maka jatuhlah talak tiga. Tidak ada perselisihan ulama dalam masalah ini, baik di antara para ulama empat madzhab atau lainnya dari para imam terkemuka, dari semenjak zaman Sahabat Rasulullah hingga zaman kita sekarang ini.

Al-Albani Mengharamkan Perjalanan Untuk Ziarah Ke Makam Rasulullah

Setelah mengutip Hadits Nabi yang berbunyi:

---

[762] Diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih, Kitab al-Hudud*, bab tentang hukuman peminum khamr

لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا. اهـ

"Tidak boleh dilakukan perjalanan kecuali kepada tiga masjid, al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Aqsha, dan Masjid-ku ini (masjid Nabawi)"; al-Albani berkata: "Dalam Hadits-Hadits ini terdapat larangan perjalanan untuk mengunjungi tempat-tempat yang berkah, seperti makam-makam para Nabi dan orang-orang saleh". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Pengambilan dalil oleh Ibnu Taimiyah dengan Hadits[763]: *"Tidak boleh dilakukan perjalanan kecuali kepada tiga masjid, al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Aqsha, dan Masjid-ku ini (masjid Nabawi)"*, untuk mengharamkan ziarah ke makam Rasulullah; maka jawabannya adalah sebagai berikut: "Sesungguhnya tidak ada seorangpun dari ulama Salaf yang memahami Hadits tersebut seperti pemahaman [sesat] Ibnu Taimiyah ini. Karena sesungguhnya ziarah kepada makam Rasulullah adalah perkara sunnah dalam ajaran syari'at ini, sama halnya membuat perjalanan untuk itu [dari tempat yang jauh], atau bagai para penduduk Madinah sendiri. Dan para ulama madzhab Hanbali telah mencatatkan dalam kitab-kitab mereka bahwa ziarah ke makam Rasulullah adalah perkara sunnah, sama halnya dituju untuk itu dengan membuat *safar* (perjalanan) atau tidak.

Adapun Hadits [yang diselewengkan Ibnu Taimiyah] maka maknanya, seperti yang dipahami oleh para ulama Salaf dan Khalaf, adalah bahwa tidak ada keistimewaan apapun dalam membuat perjalanan untuk tujuan shalat di suatu masjid, kecuali untuk shalat di tiga masjid [tersebut], oleh karena shalat di al-Masjid al-Haram dilipatkan pahalanya hingga seratus ribu kali lipat, dan shalat di Masjid Nabawi dilipatkan pahalanya hingga seribu kali lipat, dan shalat di al-Masjid al-Aqsha dilipatkan hingga lima ratus kali lipat. Dengan demikian Hadits tersebut terkait dengan masalah perjalanan untuk tujuan shalat, [tidak tidak terkait sedikitpun dengan masalah ziarah ke makam Rasulullah], yang menguatkan makna Hadits tersebut demikian adalah Hadits lain yang diriwayatkan oleh *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal dalam

---

[763] Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *Shahih* di lebih dari satu tempat, di antaranya; *Kitab ath-Thatahwwu'*, bab keutamaan shalat di masjid Mekah dan Madinah. Juga oleh Muslim dalam kitab *Shahih*, *Kitab al-Hajj,* bab tidak boleh dibuat perjalanan kecuali ke tiga masjid. Juga oleh Abu Dawud dalam kitab *Sunan, Kitab al-Manasik,* bab tentang mendatangi Madinah. Juga diriwayatkan oleh lainnya.

kitab *Musnad*[764], dari jalur Syahr ibn Hausyab, dari Hadits Abu Sa'id, [*marfu'* kepada Rasulullah], bersabda:

لا ينبغي للمُطِيِّ أنْ تُشَدَّ رِحَالُهُ إلى مسجدٍ يُبْتَغَى فيه الصلاةُ غيرِ المسجدِ الحرامِ والمسجدِ الأقصى ومسجدي هذا

"Tidak seharusnya bagi seorang penunggang [binatang tunggangan] untuk melakukan perjalanan menuju suatu masjid untuk ia shalat di dalamnya kecuali ke al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Aqsha, dan Masjid-ku ini". Hadits ini diniai hasan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar[765]. Hadits ini menjelaskan makna Hadits sebelumnya, dan menafsirkan [memahami] suatu Hadits dengan Hadits yang lainnya adalah metode yang benar, adapun pemahaman Ibnu Taimiyah tersebut adalah paham sesat [dan menyesatkan]. *Al-Hafizh* al-'Iraqi dalam *Alfiyah Musthalah al-Hadits* menuliskan: "Dan [metode] terbaik dalam engkau menafsirkan suatu teks adalah dengan teks lain yang datang [yang juga diriwayatkan] *(warid)*".

Hadits di atas telah diriwayatkan dari jalur lain, yaitu dari jalur Laits ibn Abi Sulaim, dari Syahr ibn Hausyab, berkata: "Aku datang dengan beberapa orang dari ibadah umrah, kami melewati Abu Sa'id al-Khudri, lalu kamu masuk (berkunjung) kepadanya, beliau bertanya: "Hendak pergi kemana kalian?", aku menjawab: "Kami hendak ke wilayah Thur", beliau berkata: "Mengapa ke Thur? Aku telah mendengar Rasulullah bersabda:

لا تشد رحال المطي إلى مسجد يذكر الله فيه إلا إلى ثلاثة مساجد؛ مسجد الحرام، ومسجد المدينة، وبيت المقدس.

"Tidak seharusnya bagi seorang penunggang [binatang tunggangan] untuk melakukan perjalanan menuju suatu masjid untuk ia shalat di dalamnya kecuali ke tiga masjid; yaitu Masjid al-Haram, Masjid al-Madinah, dan Baitul Maqdis".

Dalam menjelaskan "pengecualian" dalam Hadits ini *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* berkata[766]: "Kata *"Illa"* (kecuali) dalam Hadits ini adalah "pengecualian dari perkara umum"; disebut *istitsna mufarragh*, asal redaksinya: *"La tusyaddu ar-rihal ila maudli'"*, sehingga maknanya adalah: "Tidak boleh dipersisapkan perjalanan ke tempat apapun, selain tiga masjid tersebut", oleh karena makna asal "apa yang dikecualikan darinya"

---

[764] Diriwayatkan oleh Ahmad dalam kitab *Musnad* (3/64), *al-Hafizh* al-Haitsami dalam *Majma' az-Zawa-id* (4/3), berkata: Diriwayatkan oleh Ahmad, Hadits popular, dan Haditsnya *hasan*".

[765] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/65)

[766] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/64)

(al-mutstats minhu) dalam *istitsna mufarragh* adalah mencakup makna yang umum/mutlak *(a'amm al-'am)*, [artinya; semua tempat], hanya saja yang dimaksud dengan "makna yang umum/mutlak *(a'amm al-'am)*" dalam Hadits ini adalah tempat yang khususm [yaitu masjid], [sehingga maknanya: "Tidak boleh dipersisapkan perjalanan ke masjid apapun, kecuali ke tiga masjid tersebut"]. [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Kemudian *al-Hafizh* Ibnu Hajar menjelaskan bahwa syekh Taqiyyuddin as-Subki dan ulama lainnya telah membantah paham sesat Ibnu Taimiyah yang mengatakan haram ziarah ke makam Rasulullah, beliau berkata[767]: "Kesimpulannya, bahwa mereka (para ulama) telah membantah Ibnu Taimiyah yang mengatakan haram membuat perjalanan untuk tujuan ziarah ke makam Rasulullah, dan kami-pun tentu mengingkarinya (artinya mengingkari paham sesat Ibnu Taimiyah tersebut), dan ini adalah di antara masalah terburuk yang dinukil dari [ajaran] Ibnu Taimiyah". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Syekh Badruddin al-'Aini al-Hanafi dalam kitab *Syarh Shahih al-Bukhari* berkata[768]: "*Syadd ar-rihal* [maknanya] adalah sebagai *kinayah* (perumpamaan) bagi perjalanan, karena lazimnya *syadd ar-rihal* (mempersiapakan perjalanan) untuk tujuan perjalanan. Dan "pengecualian" *(al-istitsna')* di sini disebut dengan *itstisna' mufarragh*, sehingga asal bentuk redaksinya adalah: "Tidak boleh dipersiapakan perjalanan ke tempat apapun". Kemudian bila ditanyakan: "Jika demikian maka berarti mengadakan perjalanan itu dilarang ke tempat apapun kecuali ke tiga tempat tersebut, termasuk dilarang ziarah (berkunjung) kepada Nabi Ibrahim *al-Khalil* atau [Nabi] lainnya, oleh karena "apa yang dikecualikan darinya" *(al-mutstasna minhu)* di dalam bentuk *istitsna' mufarragh* itu makna asalnya adalah untuk makna "menyeluruh yang umum/mutlak" *(a'amm al-'am)"*, Jawab: "Yang dimaksud dengan "menyeluruh yang umum/mutlak" *(a'amm al-'am)* dalam hal ini adalah apa yang sesuai dengan "apa yang dikecualikan" *(al-mutstasna)* pada jenis dan sifatnya, contoh, jika engkau berkata: *"Ma ra-aitu illa zaidan"* (makna harfiahnya: "Aku tidak melihat kecuali zaid), asal kalimat ini adalah *"Ma ra-aitu rajulan illa zaidan"* (artinya; aku tidak melihat seorang manusiapun kecuali zaid), bukan asal katanya: *"Ma ra-aitu hayawanan illa zaidan"* (aku tidak melihat seekor hewanpun kecuali zaid). Dengan demikian Hadits di ataspun bermakna seperti itu, yaitu bahwa makna asalnya adalah: *"La tusyaddu ar-rihal ila masjid illa ila tsalatsah"*

---

767 Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/65)

768 Badruddin al-'Aini, *'Umdah al-Qari* (7/252-253)

(Tidak boleh dibuat perjalanan menunjuk sebuah masjid [artinya; untuk tujuan mendapat pahala lebih dengan ibadah di dalamnya] kecuali kepada tiga masjid)". [Demikian tulisan al-'Aini].

Bahkan, dalam masalah ini, adz-Dzahabi yang merupakan salah seorang murid Ibnu Taimiyah telah berseberangan dengan gurunya tersebut. Dalam memahami makna Hadits tersebut di atas adz-Dzahabi berkata[769]: "Tidak dipersiapkan perjalanan ke suatu masjid untuk mencari pahala di sana kecuali ke masjid yang yang tiga, oleh karena masjid yang tiga ini memiliki keutamaan yang khusus". [Demikian perkataan adz-Dzahabi]. Adz-Dzahabi juga berkata[770]: "Maka ziarah ke makam Rasulullah adalah di antara bentuk ibadah yang paling utama *(afdhal al-qurab)*, dan mempersiapkan perjalanan untuk tujuan ziarah ke makam para Nabi dan para Wali Allah, kalaupun umpama perkara itu tidak diizinkan [secara *Syara'*] karena masuk dalam keumuman sabda Nabi: "Tidak boleh dibuat perjalalan kecuali kepada tiga masjid", namun secara khusus kepada Rasulullah demikian itu melazimkan (memestikan) dibuatnya perjalanan untuk menuju masjidnya, dan perkara demikian itu disyari'atkan dengan tanpa ada perbedaan pendapat, oleh karena seseorang tidak akan sampai ke hadapan makam Rasulullah kecuali ia harus memasuki masjid Nabi, maka hendaklah ia memulai dengan shalat tahiyyat masjid, kemudian ia menyampaikan penghormatan *(tahiyyat)* kepada *Shahib al-Masjid;* [yaitu Rasulullah]. Semoga Allah memberikan karunia untuk itu bagi kami dan anda semua. *Amin*". [Demikian tulisan adz-Dzahabi]. Anda perhatikan, perkataan adz-Dzahabi: "kalaupun umpama perkara itu tidak diizinkan [secara *Syara'*]…", ini adalah isyarat bahwa adz-Dzahabi tidak sepandapat dengan gurunya; yaitu Ibnu Taimiyah yang mengharamkan ziarah ke makam para Nabi dan orang-orang saleh.

Di antara dalil menunjukan adanya anjuran membuat perjalanan untuk ziarah ke makam Rasulullah adalah sabda Rasulullah sendiri[771]:

ليهبطن عيسى ابن مريم حكما عدلا وإماما مقسطا وليسلكن فجا حاجا أو معتمرا أو بنيتهما، وليأتين قبري حتى يسلم علي ولأردن عليه

"Sungguh benar akan turun 'Isa ibn Maryam sebagai seorang hakim yang adil dan pemimpin yang bijaksana, dan sungguh benar ia akan berjalan untuk tujuan berhaji, atau berumrah, atau dengan niat keduanya, dan sungguh benar ia akan datang ke makamku hingga ia mengucapkan salam kepadaku,

---

[769] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (9/368)
[770] Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'* (4/484-485)
[771] *Al-Mustadrak* (2/595)

dan banar-benar aku akan menjawabnya". Hadits ini disahihkan oleh *al-Hafizh* Abu 'Abdillah ibn al-Bayyi' al-Hakim dalam kitab *al-Mustadrak,* dan disepakati penilaian sahih-nya tersebut oleh adz-Dzahabi.

Al-Hafizh al-Mujtahid Taqiyyuddin as-Subki dalam kitab *Syifa' as-Siqam* berkata[772]: "Bab Tiga; Apa yang *warid* (datang dalam *Syara'*) tentang [anjuran] membuat perjalanan untuk ziarah ke makam Rasulullah yang disebutkan secara tegas, penjelasannya tentang itu adalah bahwa ziarah ke makam Rasulullah senantisa dikerjakan dari dahulu hingga sekarang, di antara para sahabat Rasulullah yang diriwayatkan darinya tentang [anjuran] demikian itu adalah sahabat Bilal ibn Rabah; *mu'addzin* Rasulullah, beliau berangkat dari Syam (Siria) ke Madinah untuk tujuan ziarah ke makam Rasulullah. Kami telah meriwayatkan itu dengan *sanad* yang *jayyid* (baik), ini adalah dalil [tekstual] dalam bab ini". [Demikian tulisan *al-Hafizh* as-Subki]. Riwayat tentang Sahabat Bilal ini juga telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Ibnu 'Asakir dalam kitab *Tarikh*[773].

Para ulama juga telah mengambil dalil dalam kebolehan melakukan perjalanan untuk tujuan ziarah ke makam Rasulullah dengan sabda Rasulullah:

من زار قبري وجبت له شفاعتي (رواه الدارقطني)

"Barangsiapa ziarah ke kuburku maka wajib baginya syafa'atku". Hadits ini diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dalam kitab *Sunan*[774], dan dinilai hasan oleh *al-Hafizh* Taqiyyuddin as-Subki dalam kitab *Syifa' as-Siqam*[775].

Al-Hafizh an-Nawawi dalam kitab *al-Adzkar* berkata[776]: "Pasal; Dalam ziarah ke makam Rasulullah dan bacaan-bacaannya. Ketahuilah olehmu bahwa semestinya bagi seorang yang melaksanakan haji untuk ziarah kepada Rasulullah, baik bagi orang yang menuju jalannya [pulang] atau tidak, karena sesungguhnya ziarah kepada Rasulullah adalah dari terpenting [teragung] segala bentuk kebaikan *(ahamm al-qurubat)*, usaha yang paling menguntungkan *(arbah al-masa'i)*, dan harapan yang paling utama *(afdhal ath-thalabat)*". [Demikian tulisan an-Nawawi].

---

[772] As-Subki, *Syifa' as-Siqam* (h. 52)

[773] Ibnu 'Asakir, *Tarikh Dimasyq* (7/136-137), dalam penjelaskan biografi Ibrahim ibn Muhammad ibn Sulaiman al-Anshari

[774] ad-Daraquthni, *Sunan, Kitab al-Hajj, Bab al-Mawaqit* (2/278)

[775] As-Subki, *Syifa' as-Siqam* (h. 13)

[776] An-Nawawi, *al-Adzkar* (h. 216)

Ibnu Qudamah al-Hanbali dalam kitab *al-Mughni,* dalam pembahasan kitab haji, berkata[777]: "Pasal, disunnahkan ziarah ke makam Rasulullah, karena apa yang telah diriwayatkan oleh ad-Daraquthni dengan *sanad*-nya dari Ibnu 'Umar, berkata: Telah bersabda Rasulullah: *"Barangsiapa ziarah ke kuburku maka wajib baginya syafa'atku"*. [Demikian tulisan Ibnu Qudamah].

Al-Buhuti al-Hanbali dalam kitab *Kassyaf al-Qina'* berkata[778]: "Pasal, apabila telah selesai melaksanakan ibadah haji disunnahkan baginya untuk ziarah ke makam Rasulullah, dan kedua sahabatnya, yaitu Abu Bakr dan 'Umar, karena [dasar] Hadits riwayat ad-Daraquthni. Peringatan: "Ibnu Nashrillah berkata: Dari kemestian adanya anjuran ziarah ke makam Rasulullah maka berarti juga ada kemestian keharusan membuat perjalanan untuk tujuan tersebut, oleh karena seorang yang telah selesai melaksanakan ibadah haji tidak mungkin baginya ziarah kepada Rasulullah kecuali dengan [bersengaja] mengadakan perjalanan tersendiri untuk itu. Dengan demikian, ini menjadi penegasan bagi adanya anjuran membuat perjalanan untuk tujuan ziarah kepada Rasulullah". [Demikian tulisan al-Buhuti]. Dan Ibnu Nashrillah adalah salah seorang ulama terkemuka madzhab Hanbali, dan sebagai Mufti negara Mesir di masanya, sebagaimana demikian disebutkan oleh Ibnul 'Imad dalam kitab *Syadzarat adz-Dzahab*[779].

Al-Mardawi al-Hanbali dalam kitab *al-Inshaf* berkata[780]: "Perkataannya: "Apabila telah selesai melaksanakan ibadah haji disunnahkan baginya untuk ziarah ke makam Rasulullah, dan kedua sahabatnya", itulah pendapat madzhab [Hanbali], dan di atasnya para Ash-hab (ulama madzhab Hanbali) seluruh mereka, baik mereka yang terdahulu atau yang datang belakangan". [Demikian perkataan al-Mardawi].

Dengan demikian, jelaslah bahwa para ulama madzhab Hanbali sendiri tidak sependapat dengan paham sesat Ibnu Taimiyah yang telah mengharamkan ziarah ke makam Rasulullah. Mereka semua berseberangan dengan Ibnu Taimiyah. Anehnya, orang-orang Wahhabiyyah yang mengaku bermadzhab Hanbali juga tidak mengikuti pendapat *al-Imam* Ahmad ibn Hanbal dan tidak pula mengikuti para ulama madzhab Hanbali, mereka justru

---

[777] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (3/558)

[778] Al-Buhuti, *Kassyaf al-Qina'* (2/514-515)

[779] Ibnu Nashrillah adalah hakim agung *(Qadli al-Qudlat)* Muhyiddin Abul Fadhl Ahmad ibn Nashrillah ibn Ahmad al-Baghdadi al-Mishri al-Hanbali, wafat tahun 844 H, lihat *Syadzarat adz-Dzahab* (7/250)

[780] Al-Mardawi, *al-Inshaf Fi Ma'rifat ar-Rajih Min al-Khilaf* (4/53)

mengikuti paham sesat Ibnu Taimiyah. [Sehingga para pengikut dan yang diikutinya sama-sama sesat]. *Na'udzu Billah.*

Al-Hafizh Waliyyuddin Abu Zur'ah al-'Iraqi berkata[781]: "Ke sebelas: Diambil dalil darinya bahwa jika seseorang bernadzar untuk mendatangi masjid Nabawi [Madinah] untuk berziarah ke maka Rasulullah maka lazim ia menunaikannya, karena demikian itu [ziarah] adalah bagian dari tujuan datang ke tempat tersebut, bahkan ia itu adalah tujuan yang paling utama. Demikian telah ditegaskan oleh al-Qadli Ibnu Kujj, salah seorang *Ash-hab* kami [ulama madzhab Syafi'i], beliau berkata: Menurutku, jika seseorang ber-*nadzar* untuk ziarah ke makam Rasulullah maka lazim ia menunaikannya, tidak ada pendapat lain, tetapi jika ia bernadzar ziarah ke makam selain Rasulullah maka ada dua pendapat. Dan dalam hal ini Ibnu Taimiyah memiliki pendapat yang sangat buruk, berisi melarang untuk membuat perjalanan untuk ziarah, menurutnya kebalikannya, ia itu bukan *qurbah* (kebaikan). Dan ia telah dibantah oleh syekh Taqiyyuddin as-Subki dalam kitab *Syifa' as-Siqam*, bantahan yang menyejukan bagi orang-orang Islam. Dan ayahku [yaitu *al-Hafizh* 'Abdur-Rahim al-'Iraqi] bercerita kepadaku bahwa suatu waktu ia bersama syekh Zainuddin Ibnu Rajab al-Hanbali bersama-sama dalam perjalanan menuju Madinah al-Khalil (Palestina), maka ketika sudah dekat di wilayah tersebut ia [Ibnu Rajab] berkata: "Aku berniat shalat di masjid al-Khalil (Masjid Ibrahim)", seakan ia menghindar dari tujuan membuat perjalanan ke makam nabi Ibrahim, sesuai ajaran [yang dianggap] pemimpin madzhab Hanbali; yaitu Ibnu Taimiyah. Ayahku berkata: "Adapun aku berkata: "Aku niat berziarah ke makam al-Khalil Ibrahim", kemudian aku berkata kepadanya [Ibnu Rajab]: "Engkau telah menyalahi Rasulullah, karena Rasulullah bersabda: "Tidak boleh dilakukan perjalanan [untuk tujuan shalat] kecuali perjalanan ke tiga masjid", sementara engkau telah membuat perjalanan ke masjid yang ke empat, dan adapun aku maka telah mengikuti ajaran Rasulullah, karena Rasulullah bersabda: "Ziarahilah oleh kalian akan kubur-kubur", apakah Rasulullah berkata: "Kecuali kuburan para nabi?". Ayahku berkata: "Maka ia [Ibnu Rajab] terdiam [mati kutu]". Aku [*al-Hafizh* Walyyuddin al-'Iraqi] berkata: "Yang menunjukan bahwa bukanlah yang dimaksud dengan larangan membuat perjalanan untuk tujuan shalat, kecuali khusus ke tiga masjid tersebut adalah karena adanya keutamaan pahala yang lebih [jika shalat di dalamnya itu masjid itu], dan [Hadits itu] bukanlah maksudnya melarang terhadap membuat semua bentuk perjalanan; adalah Hadits dari riwayat Abu sa'id yang telah disebutkan [di atas]: "Tidak

---

[781] Abu Zur'ah al-'Iraqi, *Tharh at-Tatsrib Fi Syarh at-Taqrib* (6/43)

seharusnya bagi seorang penunggang [binatang tunggangan] untuk melakukan perjalanan menuju suatu masjid untuk ia shalat di dalamnya kecuali ke al-Masjid al-Haram, al-Masjid al-Aqsha, dan Masjid-ku ini", sehingga Rasulullah menjelaskan dengan Hadits ini bahwa yang dilarang itu adalah membuat perjalanan ke suatu masjid yang ia bertujuan shalat di dalamnya, bukan untuk melarang semua bentuk perjalanan. *Allah A'lam*". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Abu Zur'ah al-'Iraqi].

Setelah penjelasan ini maka nyatalah bahwa mereka yang mengharamkan ziarah ke makam Rasulullah; yaitu Ibnu Taimiyah, dan golongan Wahhabi, di mana al-Albani rusak termasuk di dalamnya; adalah orang-orang yang tidak memiliki *hujjah* (dalil) sama sekali. Sesungguhnya, Ahlussunnah Wal Jama'ah, para pecinta Rasulullah, dari semenjak dahulu hingga sekarang senantiasa berziarah ke makam mulia Rasulullah, terlebih lagi di musim ibadah haji, mereka semua datang menghadap Rasulullah dengan harapan mendapat limpahan keberkahan dengan jalan ziarah tersebut dengan izin Allah.

Al-Albani Meyakini Bahwa Hukum Bunuh Bagi Peminum Khamr Yang Ke Empat Kalinya Tidak Dihapuskan *(Ghair Mansukh)*

Al-Albani, dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* berkata[782]:

حد شارب الخمر في المرة الرابعة القتل تعزيرا. اهـ

"Hukuman bagi peminum khamr yang ke empat kalinya adalah dibunuh sebagai hukuman *ta'zir* [baginya]". [Demikian tulisan al-Albani]. Kemudian al-Albani mengutip riwayat dari jalur Dzakuwan Abu 'Ashim dari Mu'awiyah ibn Abi Sufyan, berkata:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ "إذا شربوا الخمر فاجلدوهم، ثم إن شربوا الخمر فاجلدوهم، ثم إن شربوا الخمر فاجلدوهم، ثم إن شربوا الخمر فاقتلوهم"، وقال عقبة: وقد قيل إنه منسوخ، ولا دليل على ذلك، بل هو محكم غير منسوخ كما حققه العلامة أحمد شاكر في تعليقه على المسند واستقصى هناك الكلام على طرقه بما لا مزيد عليه، ولكنا نرى أنه من باب التعزير إذا رأى الإمام القتل، وإن لم يره لم يقتل، بخلاف الجلد فإنه لا بد منه في كل مرة وهو الذي اختاره ابن القيم". اهـ

Telah bersabda Rasulullah: "Jika mereka minum khamr maka cambuklah mereka, kemudian jika kembali minum maka cambuklah mereka, kemudian jika kembali minum maka cambuklah mereka, kemudian jika kembali minum

[782] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (3/347)

ke empat kalinya maka bunuhlah mereka". 'Uqbah berkata: "Telah disebutkan bahwa Hadits tersebut mansukh (dihapus)", [padahal] tidak ada dalil (bukti) bagi demikian itu, tetapi yang benar adalah bahwa ia itu (hukum bunuh pada kali yang ke empat) adalah hukum yang pasti, tidak dihapuskan, sebagaimana telah dibenarkan demikian oleh al-'Allamah Ahmad Syakir dalam catatan *ta'liq* beliau terhadap kitab Musnad, di sana beliau sangat dalam membahas masalah ini dengan seluruh jalur-jalur riwayatnya yang tidak lagi membutuhkan kepada tambahan. Namun, [kesimpulannya] kita melihat bahwa pintu hukum *ta'zir* jika hendak ditetapkan oleh Imam adalah dengan membunuh peminum tersebut, tetapi jika tidak hendak menetapkan hukum *ta'zir* tersebut maka ia tidak perlu menetapkan hukum bunuh terhadapnya, kecuali cambukan, maka ia ia harus dilaksanakan terhadap si-peminum setiapkali ia minum, demikian pendapat yang dipilih oleh Ibnu Qayyim". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Imam at-Tirmidzi dalam kitab *Sunan*[783], setelah mengutip riwayat Hadits tersebut di atas, berkata: "Aku telah mendengar Muhammad (maksudnya *al-Imam* al-Bukhari) berkata: "Demikian itu (hukum bunuh bagi peminum yang ke empat kali) adalah hukuman pada awal mulanya, namun kemudian hukuman tersebut dihapuskan *(mansukh)*". Demikian pula diriwayatkan oleh Muhammad ibn Ishaq[784], dari Muhammad ibn al-Munkadir, dari Jabir ibn 'Abdillah, dari Rasulullah, bersabda:

---

[783] At-Tirmdzi, *Sunan, Kitab al-Hudud,* Bab tentang peminum khamr hendaklah kalian cambuk ia, dan jika ia kembali hingga ke empat kalinya maka bunuhlah ia (nomor 1444)

[784] Diriwayatkan oleh an-Nasa-i dalam *as-Sunan al-Kubra, Kitab al-Hadd* (hukuman) pada peminum khamr, bab tentang dihapuskannya hukuman bunuh (nomor 5302), dengan redaksi berikut: "Telah memberitakan kepada kami 'Ubaidullah ibn Sa'id ibn Ibrahim ibn Sa'ad, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami pamanku, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Syuraik, dari Muhammad ibn Ishaq, dari Muhammad ibn al-Munkadir, dari Jabir ibn 'Abdillah, dari Rasulullah bersabda: *"Apabila seorang laki-laki minum khamr maka cambuklah ia, apabila ia kembali lagi maka cambuklah ia, apabila ia kembali lagi maka cambuklah ia, dan apabila ia kembali lagi yang keempatkalinya maka bunuhlah ia"*, kemudian didatangkan kepada Rasulullah seorang peminum khamr dari kita namun Rasulullah tidak membunuhnya". Dalam riwayat lain (nomor 5302) berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Muhammad ibn Musa al-Harasyi, berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Ziyad, berkata: "Telah mengkhabarkan kepadaku Muhammad ibn Ishaq, dari Muhammad ibn al-Munkadir, dari Jabir, berkata: Telah bersabda Rasulullah: *"Barangsiapa minum khamr maka hendalah kalian pukul ia, jika ia kembali maka hendaklah kalian pukul ia, jika ia kembali maka hendaklah kalian pukul ia, jika ia kembali ke empatkalinya maka hendaklah kalian pukul lehernya"*, kemudian

إن من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه (رواه الترمذي)

"Sesungguhnya peminum khamr hendaklah kalian cambuk ia, kemudian jika ia kembali hingga ke empatkalinya maka hendaklah kalian bunuh ia", berkata: "Kemudian didatangkan kepada Rasulullah seseorang yang minum khamr yang ke empatkalinya, maka kemudian ia dipukul, ia tidak dibunuh". Demikian pula telah meriwayatkan oleh az-Zuhri[785] dari Qabishah ibn Dzu'aib, dari Rasulullah, seperti riwayat tersebut [bahwa Rasulullah tidak membunuhnya], lalu ia [az-Zuhri] berkata: "Maka [dengan demikian] hukuman bunuh [bagi peminum khamr] telah dihapuskan, dan demikian itu adalah keringanan *(rukhshah)*, kemudian di atas inilah apa yang diamalkan oleh seluruh ulama ahli Hadits, kami tidak mengetahui adanya perselisihan di antara mereka, dari dahulu hingga sekarang [bahwa peminum khamr tidak dihukum bunuh]". [Demikian kutipan at-Tirmidzi].

Hadits tentang peminum khamr ini juga telah diriwayatkan oleh an-Nasa-i dalam kitab *as-Sunan al-Kubra*[786], kemudian beliau berkata: "Bab tentang dihapuskannya hukuman bunuh", lalu beliau mengutip riwayat Hadits Jabir ibn 'Abdillah yang berisi penghapusan hukum bunuh tersebut. Demikian pula Hadits tentang peminum khamr ini telah diriwayatkan oleh *al-*

Rasulullah memukul Nu'aim pada yang ke empat kali (artinya tidak dibunuh). Orang-orang Islam ketika itu memandang bahwa hukuman telah dilaksanakan, dan bahwa hukuman bunuh telah dihapuskan". Telah diriwayatkan pula oleh al-Bazzar dalam kitab *Musnad* (12/235), dan al-Baihaqi dalam kitab *Sunan* (8/314)

[785] Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab Sunan, Kitab al-Hudud, Bab tentang bila seseorang berulang-ulang dalam minum khamr (nomor 4485), dengan redaksi sebagai berikut: "Telah mengkhabarkan kepada kami Ahmad ibn 'Abdah adl-Dlabiy, berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Sufyan, berkata az-Zuhri: berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami dari Qabishah ibn Dzu'aib bahwa Rasulullah bersabda: "Barangsiapa minum khamr maka cambuklah ia, jika kembali maka cambuklah ia, jika kembali ia ke tigakalinya, atau yang keempat maka bunuhlah ia", kemudian didatangkan seorang laki-laki yang telah minum khamr maka mereka mencambuknya, lalu orang tersebut kembali lagi maka dicambuk lagi, lalu ia kembali lagi maka ia dicambuk lagi, lalu ia kembali lagi maka ia dicambuk lagi, dan hukuman bunuh telah dihapuskan, maka adalah hukuman (cambuk) tersebut menjadi keringanan (rukhshah) baginya. Sufyan berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami az-Zuhri dengan Hadits ini, dan adalah saat itu bersamanya Manshur ibn al-Mu'tamir dan Mukhawwal ibn Rasyid, maka ia (az-Zuhri) berkata kepada keduanya: "Jadilah kalian berdua sebagai utusan kepada penduduk negeri Irak dengan [membawa] Hadits ini (artinya; bahwa hukuman bunuh telah dihapuskan bagi peminum khamr). [Demikian tulisan Abu Dawud dalam kitab Sunan]. Hadits ini juga telah diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam kitab *as-Sunan al-Kubra* (8/314)

[786] An-Nasa-i, *as-Sunan al-Kubra,* Kitab hukuman bagi peminum khamr, bab tentang dihapuskannya hukuman bunuh (nomor 5302, dan 5303)

Hafizh al-Bazzar dalam kitab *Musnad*[787], kemudian al-Bazzar berkata: "Hadits ini; tentang adanya hukum bunuh di dalamnya telah dihapus *(mansukh)*". Kemudian al-Bazzar mengutip Hadits riwayat Jabir di atas. *Al-Hafizh* an-Nawawi dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* berkata[788]: "Ia adalah Hadits *mansukh*, adanya Ijma' telah menunjukan bahwa Hadits tersebut *mansukh*". [Demikian perkataan an-Nawawi].

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam kitab *Bulugh al-Maram* berkata[789]: "at-Tirmidzi telah mengatakan bahwa Hadits tersebut (hukuman bunuh bagi peminum khamr) telah dihapuskan. Dan bahkan Abu Dawud telah meriwayatkan secara gamblang (tegas) bahwa demikian itu (hukuman bunuh telah dihapuskan), dari az-Zuhri". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Dalam kitab *Fath al-Bari,* setelah menyebutkan Hadits Qabishah, *al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata[790]: "Qabishah ibn Dzu'aib adalah di antara anak-anak para sahabat, di lahirkan di masa Rasulullah namun tidak pernah mendengar darinya. Para perawi Hadits ini adalah orang-orang terpercaya *(tisqat),* walaupun [ia Hadits] *mursal*, namun Hadits ini tercacati dengan apa yang diriwayatkan oleh ath-Thahawi, dari jalur al-Auza-i, dari az-Zuhri, berkata: "Telah sampai kepadaku dari Qabishah", dan bertentangan dengan riwayat ini riwayat Ibnu Wahb, dari Yunus, dari az-Zuhri: Bahwa Qabishah telah mekhabarkan kepadanya (az-Zuhri), bahwa telah sampai kepadanya berita (Hadits) dari Rasulullah", dan jalur ini adalah jalur yang paling sahih, oleh karena Yunus lebih hafal bagi riwayat az-Zuhri dari al-Auza'i. Secara zahir, bahwa yang telah menyampaikan kepada Qabishah adalah seorang Sahabat Nabi, dengan demikian maka sebenarnya Hadits ini telah memenuhi syarat Hadits sahih, oleh karena disamarkannya penyebutan nama Sahabat tidak membahayahkan. Lalu Hadits tersebut [juga] memiliki *syahid* (bukti yang menguatkan), [yaitu] diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq[791], dari Ma'mar, berkata: "Aku telah berbicara kepada Ibnul Munkadir terkait Hadits tersebut, maka ia berkata: Hadits tersebut telah ditinggalkan, telah hadapkan kepada Rasulullah [seorang bernama] Ibnu Nu'aiman [seorang peminum khamr], maka Rasulullah mencambuknya [berulang] hingga tiga kali [setiap kali ia

[787] Al-Bazzar, *Musnad* (12/235)

[788] An-Nawawi, *Syarh Shahih Muslim* (5/218)

[789] Ibnu Hajar, *Bulugh al-Maram* (h. 279)

[790] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (12/80-81)

[791] 'Abdur-Razzaq, *Mushannaf* (7/380, 245, dan 246). Beliau juga meriwayatkan dari jalur lain, berkata: "Telah mengkhabarkan kepada kami Ma'mar, dari Zaid ibn Aslam, berkata: "Ibnu Nua'ian dihadapkan kepada Rasulullah beberapa kali, lebih dari empat kali, disetiap itu ia dicambuk" (7/381, dan 9/246).

minum kembali], kemudian ia dihadapkan kepada Rasulullah pada kali yang ke empat, dan Rasulullah tetap mencambuknya, tidak lebih [dari itu]". Kemudian, dalam riwayat an-Nasa-i, dari jalur Muhammad ibn Ishaq, dari Ibnul Munkadir, dari Jabir [diriwayatkan]: "Maka didatangkan ke hadapan Rasulullah seseorang dari kita yang ia itu telah meminum khamr pada kali yang ke empat, namun Rasulullah tidak membunuhnya". [An-Nasa-i juga] telah men-*takhrij*-nya dari jalur lain, [yaitu] dari Muhammad ibn Ishaq, dengan lafazh: "Maka apabila ia kembali ke empat kalinya maka pukulah lehernya, maka kemudian Rasulullah memukulnya empat kali [tanpa membunuhnya], maka orang-orang Islam memandang bahwa hukuman terhadap orang tersebut telah dilaksanakan dan bahwa hukuman bunuh [terhadap peminum khamr] telah dihapuskan". Asy-Syafi'i, setelah meriwayatkan Hadits ini berkata: "Ini adalah perkara yang benar-benar telah aku ketahui tidak diperselisihkan di antara para ulama [bahwa hukum bunuh terhadap peminum khamr telah dihapuskan]". Juga, Hadits tersebut telah diriwayatkan dari Abu az-Zubair secara mursal, dan beliau berkata: "Hadits-Hadits tentang hukum bunuh [terhadap peminum khamr] adalah telah dihapus *(mansukhakh)*". [An-Nasa-i juga] men-*takhrij*-nya dari jalur lain, [yaitu dari riwayat Ibnu Abi Dzu'aib, telah mengkhabarkan kepadaku Ibnu Syihab: "Didatangakan ke [hadapan] Rasulullah seorang peminum khamr, maka ia dicambuk, dan tidak dipukul lehernya". At-Tirmidzi berkata: "Kita tidak tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat di kalangan para ulama dahulu dan sekarang [bahwa hukum bunuh bagi peminum khamr telah dihapus]". Ia [at-Tirmidzi] juga berkata: "Dan aku telah mendengar Muhammad (maksdunya *al-Imam* al-Bukhari) berkata: "Hadits Mu'awiyah dalam masalah ini adalah paling sahih, hanya saja ini adalah pada awal mulanya, namun kemudian setelah itu dihapuskan". Dalam kitab *al-'Ilal*, di bagian akhir disebutkan: "Seluruh apa yang ada [dari riwayat Hadits] dalam kitab ini telah diamalkan oleh para ulama, kecuali Hadits ini [peminum khamr dihukum bunuh], dan Hadits tentang dijama'-nya dua shalat dalam keadaan *hadlar* (di tempat tinggal; bukan dalam perjalanan)". An-Nawawi menambahkan bahwa Hadits tersebut dapat diterima sesuai dengan babnya [artinya; bahwa hukum bunuh bagi peminum khamr tersebut telah mansukh], tetapi pada perkara lain tidak [mansukh]". Al-Khatthabi[792] lebih cenderung kepada mentakwil Hadits yang di dalamnya terdapat perintah hukum bunuh tersebut, beliau berkata: "Kadang perintah semacam itu datang untuk tujuan ancaman, bukan untuk benar-benar dipraktikan, sehingga tujuan darinya adalah untuk tujuan menjauhkan dan

[792] Al-Khatthabi, *Ma'alim as-Sunan* (4/293)

mewaspadakan *(ar-rad'u wa at-tahdzir)*", kemudian ia (al-Khatthabi) berkata: "Dapat dimungkinkan bahwa hukuman bunuh tersebut semula wajib dipraktikan pada kali ke limanya, hanya saja kemudian dihapus dengan sebab adanya Ijma' umat Islam bahwa orang [peminum] tersebut tidak dibunuh". Sementara Ibnul Mundzir berkata: "Pada awalnya hukuman atas seorang peminum khamr adalah bahwa ia dipukul dan disiksa, namun kemudian hukum tersebut dihapus dengan perintah dicambuk atas orang [peminum] tersebut, dan jika ia terus mengulanginya hingga keli yang ke empat maka orang tersebut dibunuh, namun kemudian hukum tersebut [juga] dihapus dengan ada beberapa khabar sahih dan dengan adanya Ijma' para ulama, kecuali ada pendapat dari sedikit orang yang berpaham ekstrim (menyempal) yang pendapatnya tidak dianggap". Aku [*al-Hafizh* Ibnu Hajar] berkata: "Beliau [Ibnul Mundzir] seakan berisyarat kepada [kelompok] Ahlu Zahir, karena sebagian mereka berpendapat [bahwa hukum bunuh terebut tetap berlaku], yang itu diambil oleh Ibnu Hazm dan dikuatkannya; di mana ia mengatakan bahwa tidak ada Ijma' [yang membatalkan itu], lalu ia mengambil dalil Hadits dari kitab *Musnad* al-Harits ibn Usamah seperti apa yang diriwayatkan olehnya al-Harits sendiri dan oleh *al-Imam* Ahmad, dari jalur al-Hasan al-Bashri, dari 'Abdullah ibn 'Amr, bahwa ia berkata: "Datangkan kepadaku orang yang telah ditegakan atasnya hukuman itu [yaitu cambukan tiga kali], lalu [bahwa] orang tersebut mabuk [kembali], jika aku tidak membunuhnya maka aku adalah seorang pendusta"; ini riwayat terputus (munqathi'), oleh karena al-Hasan tidak pernah mendengar dari 'Abdullah ibn 'Amr, sebagaimana demikian itu telah ditegaskan oleh Ibnul Madini dan lainnya, dengan demikian riwayat itu tidak dapat dijadikan dalil. Lalu, oleh karena riwayat ini tidak sahih dari 'Abdullah ibn 'Amr; maka pendapat orang yang menolak adanya Ijma' [bahwa penimum khmar itu tidak dibunuh] tidak memiliki sandaran (dalil). Bahkan, seandainya riwayat itu benar adanya dari 'Abdullah ibn 'Amr maka kemungkinan [alasannya] adalah bahwa penghapus riwayat tersebut *(naskh)* belum sampai kepadanya, sehingga demikian itu dihitung sebagai [dalil] bantahan. Lebih jauh dari itu, bahkan ada riwayat yang lebih keras dari 'Abdullah ibn 'Amr dibanding riwayat di atas, yaitu apa yang di-*takhrij* oleh Sa'id ibn Manshur, dari 'Abdullah ibn 'Amr, dengan *sanad layyin*, berkata: "Jika aku melihat seseorang minum khamr dan aku mampu untuk membunuhnya maka sungguh aku akan membunuhnya". Adapun perkataan sebagaian orang yang membela pendapat Ibnu Hazm maka itu adalah pendapat yang mencela (mengingkari) adanya *nashk;* [ia mengatakan] bahwa Mu'awiyah masuk Islam setelah peristiwa penaklukan kota Mekah *(Fath Makkah)*, dan tidak ada

suatu apapun dalam Hadits-Hadits selain dari dirinya yang secara tegas menunjukan bahwa Hadits [hukuman peminum khamr] tersebut terjadi terlebih dahulu sebelum *[fath Makkah]* itu, Jawab: Sesungguhnya Mu'awiyah masuk Islam sebelum *Fath Makkah,* satu pendapat mengatakan saat peristiwa *Fath Makkah,* sementara peristiwa (kasus) an-Nua'iman [peminum khamr yang dicambuk] adalah terjadi setelah *[Fath Makkah]* itu, karena 'Uqbah ibn al-Harits ikut menghadiri peristiwa pencambukannya tersebut, bisa jadi itu terjadi di Hunain, atau terjadi di Madinah, dan 'Uqbah sendiri masuk Islam di masa *Fath Makkah* dan Hunain. Itu artinya, kedatangan 'Uqbah ke Madinah [dan penyaksikan peristiwa pencabukan tersebut] adalah setelah *Fath Makkah,* maka dengan demikian telah benar adanya peristiwa pencabukan an-Nua'iman tersebut; di mana hal itu diingkari oleh orang menafikannya. Bahkan, mengamalkan *nasikh* dan *mansukh* itu sudah terjadi (dilakukan) oleh sebagian para Sahabat Nabi, [yaitu]; telah meriwayatkan 'Abdur-Razzaq dalam kitab *Mushannaf*[793] dengan *sanad layyin*, dari 'Umar ibn al-Khatthab, bahwa beliau telah mencambuk Abu Mihjan ats-Tsaqafi karena minum khamr dengan 80 cambukan, di mana hal itu terjadi berulang-ulang". Dan seperti riwayat demikian itu pula telah diriwayatkan dari Sa'ad ibn Abi Waqqash. Lalu, Hammad ibn Salamah telah meriwayatkan dalam kitab *Mushannaf*-nya, dari jalur lain, di mana semua perawinya adalah orang-orang terpercaya, bahwa 'Umar telah mencambuk Abu Mihjan karena minum khamr hingga berulang-ulang empat kali, setelah itu kemudian 'Umar berkata kepadanya: "Kamu terbebas dari aku *(anta khali')*", maka Abu Mihjan berkata: "Adapun kalau engkau mengatakan aku terbebas darimu; maka aku tidak akan minum lagi selamanya". [Demikian catatan panjang *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

Al-Hazimi dalam kitab *al-I'tibar* menjelaskan bahwa Hadits hukuman bunuh terhadap peminum khamr di kali yang ke empat adalah *mansukh*[794]. Demikian pula dinayatakan oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi dalam kitab *Tadrib ar-Rawi*[795], beliau berkata: "Macam yang 34; yaitu *nasikh mansukh* Hadits, ini adalah bidang yang sangat penting, di antara *nasikh mansukh* tersebut ada yang diketahui dengan petunjuk Ijma' ulama, seperti Hadits hukuman bunuh

---

[793] 'Abdur-Razzaq, *Mushannaf* (7/381, dan 9/247). Beliau juga telah meriwayatkan (9/243) dari gurunya, yaitu Ma'mar, dari Ayyub, dari Ibnu Sirin, berkata: "Sesungguhnya Abu Mihjan senantisa dicambuk karena terus minum khamr, dan ketika mereka disusahkan olehnya maka mereka memenjarakannya dan mengikatnya". [Demikian diriwayatkan oleh 'Abdur-Razzaq].

[794] Al-Hazimi, *al-I'tibar* (h. 365-368)

[795] As-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi* (h. 361-363)

terhadap peminum khamr di kali yang ke empat; [penyusun *matn;* yaitu *al-Imam* an-Nawawi], dalam kitab *Syarh Shahih Muslim* berkata: “Ijma telah menunjukan (menetapkan) bahwa Hadits tersebut telah dihapus *(mansukh)*”, sekalipun Ibnu Hazm menyalahi pendapat ini; oleh karena perbedaan yang timbul dari golongan Zahiriyyah tidak merusakan Ijma’ ulama”. [Demikian perkataan *al-Hafizh* as-Suyuthi].

Pasal Ke Tiga

Ekstrimisme Al-Albani Dalam Berbagai Masalah Agama

Al-Albani Berpaling Dari Madzhab Yang Empat

Sesungguhnya Ahlussunnah Wal Jama’ah sepakat dalam menetapkan keutamaan para imam madzhab yang empat, yaitu Abu Hanifah an-Nu’man ibn Tsabit (w 150 H), Malik ibn Anas (w 179 H), Muhammad ibn Idris asy-Syafi’i (w 204 H), dan Ahmad ibn Hanbal (w 241 H), ridla Allah semoga senatiasa tercurah bagi mereka.

Sementara al-Albani dengan dasar hawa nafsunya memiliki pendapat lain, ia berlaku ekstrim dengan mengatakan bahwa ketika Nabi ‘Isa turun nanti maka beliau tidak akan menerapkan hukum-hukum (ajaran) Nasrani, Yahudi, dan bahkan tidak akan menerapkan hukum-hukum Fiqh madzhab Hanafi[796]. [Anda perhatikan perkataan al-Albani ini, ia melecehkan *al-Imam* Abu Hanifah dan madzhabnya]. Bagaimana ia *se-enaknya* menempatkan Abu Hanifah seperti itu? Padahal Abu Hanifah; imam agung terkemuka ini adalah sosok yang dimaksud oleh Hadits Nabi[797]:

لو كان العلم بالثريا لتناوله ناس من أبناء فارس (رواه أحمد)

“Seandainya ilmu itu [tergantung] di bintang Tsurayya (artinya sangat tinggi sekalipun) maka ia akan dapat diraih oleh orang dari orang-orang Persia”[798]. Bagaimana seorang al-Albani melecehkan Abu Hanifah, padahal Abu Hanifah adalah imam agung yang telah mengambil ilmu dari para pemuka kalangan

---

[796] Al-Albani, *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib,* Bab tentang turunnya Nabi ‘Isa

[797] Demikian disebutkan oleh Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitab *al-Khairat al-Hisan* (h. 23)

[798] Ahmad ibn Hanbal, Musnad (2/420), *al-Hafizh* al-Haitsami dalam kitab *Majma’ az-Zawa-id* (10/64) berkata: “Diriwayatkan oleh Ahmad, di dalamnya [perawi] Syahr ibn Hausyab, dinilai *tsiqah* oleh Ahmad, namun [sebenarnya] ia [perawi] yang diperselisihkan, dan seluruh perawi lainnya adalah *rijal as-shahih* (para perawi sahih)”. [Demikian catatan al-Haitsami].

Tabi'in, bahkan telah berjumpa dengan sahabat Anas ibn Malik saat beliau masuk kota Kufah. Para guru Abu Hanifah sangat banyak dan merupakan para ulama terkemuka, seperti; 'Atha' ibn Abi Rabah, asy-Sya'bi, Nafi' *maula* (orang yang telah dimerdakakan oleh) Ibnu 'Umar [dan Nafi' ini adalah orang yang paling hafal/mengetahui dengan Hadits-Hadits Ibnu 'Umar], Muhammad ibn al-Munkadir, Ibnus-Syihab az-Zuhri, Muhammad al-Baqir, 'Abdur-Rahman ibn Hurmuz al-A'raj, dan Hammad ibn Abi Sulaiman; di mana mereka semua adalah dari kalangan Tabi'in terkemuka.

Kemudian, orang-orang yang belajar kepadanya [yang juga merupakan para ulama terkemuka] sangat banyak, seperti; Muhammad ibn al-Hasan asy-Syaibani [yang merupakan guru asy-Syafi'i], Abu Yusuf al-Qadli, Waqi' [yang merupakan guru asy-Syafi'i], 'Abdullah ibn al-Mubarak, Zufar ibn Hudzail at-Tamimi, Dawud ath-Tha-i, Hammad ibn Abi Hanifah, dan lainnya. Hingga *al-Imam* asy-Syafi'i sendiri berkata[799]: "Seluruh orang memiliki hutang budi kepada Fiqh Abu Hanifah". [Demikian perkataan asy-Syafi'i]. Yahya ibn Ma'in, salah seorang imam kritikus Hadits terkemuka berkata tentang Abu Hanifah: "Abu Hanifah tidak mengajar kecuali dari hafalannya". [Demikian perkataan *al-Imam* Yahya ibn Ma'in].

Lalu, mengapa al-Albani rusak ini mencela imam agung tersebut??

Al-Imam asy-Syafi', sebagaimana diriwayatkan oleh *al-Hafizh* al-Khathib al-Baghdadi dalam kitab *Tarikh Baghdad* dengan *sanad* sahih, berkata[800]: "Sungguh aku senantisa mencari berkah *(tabarruk)* dengan Abu Hanifah dan aku mendatangi makamnya setiap hari, maka apabila aku memiliki hajat (kebutuhan) aku shalat dua raka'at dan aku mendatangi makam Abu Hanifah dan memohon kepada Allah di dekatnya hingga tidak lama aku [keluar] darinya maka Allah telah menunaikan apa yang menjadi hajatku". [Demikian perkataan asy-Syafi'i]. Lalu, siapakah *al-Imam* asy-Syafi'i? Beliau adalah orang yang dimaksud dengan Hadits Rasulullah dalam sabdanya:

عالم قريش يملأ طباق الأرض علما (رواه البيهقي)

"Seorang alim dari [keturunan] Quraisy yang memenuhi bumi dengan ilmunya"[801].

---

[799] Al-Khathib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* (13/346)
[800] Al-Khathib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* (1/123)
[801] Al-Baihaqi, *Manaqib asy-Syafi'i* (1/54)

Cukup bagi kita dalam membedakan posisi kita dari al-Albani, sekaligus sebagai hakim (penegak keadilan); sabda Rasulullah, pemimpin dan panutan kita:

ليس من أمتي من لم يجل كبيرنا ويرحم صغيرنا ويعرف لعالمنا حقه (رواه أحمد وغيره)

"Bukan dari umatku [yang sempurna] orang yang tidak menghormati orang yang lebih tua dari kita, tidak menyayangi orang yang lebih muda dari kita, dan orang mengetahui orang alim di antara kita akan haknya"[802]. Hadits diriwayatkan oleh Ahmad dan lainnya.

Ekstrimisme al-Albani Dalam Pengakuan Dirinya Bukan Sebagai Pengikut *Jumhur* (Mayoritas Umat)

Al-Imam Abu Ja'far ath-Thahawi (w 321 H) dalam risalah *al-'Aqidah ath-Thahawiyyah* [yang merupakan akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah] berkata: "Kita [Ahlussunnah] menghindari paham ekstrim, pertetangan dan perpecahan". Kemudian, al-Albani membuat catatan mengatakan[803]:

قلت (أي الألباني)؛ يعني الشذوذ عن السُّنَّة ومخالفة الجماعة الذين هم السلف كما علمت، وليس من الشذوذ في شيء أن يختار المسلم قولًا من أقوال الخلاف لدليل بدا له، ولو كان الجمهور على خلافه خلافًا لمن وهم، فإنه ليس في الكتاب ولا في السُّنَّة دليل على أن كل ما عليه الجمهور أصح مما عليه مخالفوهم عند فقدان الدليل. اهـ

"Aku (al-Albani) berkata: Menghindari paham ekstrim artinya yang menyalahi Sunnah dan menyalahi *al-Jama'ah* (mayoritas umat); yang mereka itu adalah golongan Salaf, seperti yang telah engkau ketahui. Dan bukan termasuk paham ekstrim apabila seorang muslim memiliki pendapat sendiri di antara banyak perbedaan pendapat jika memiliki dalil untuk itu, sekalipun ia menyalahi apa yang menjadi pendapat mayoritas umat Islam, tidak seperti pemahaman orang yang rusak [yang mengatakan itu tidak boleh], oleh karena tidak ada satu dalil-pun dari Al-Qur'an maupun Hadits yang mengatakan bahwa apa yang menjadi pendapat jumhur (mayoritas) itu lebih benar disbanding pendapat orang yang menyalahi mereka, ketika tidak ada dalil bagi masalah dimaksud". [Demikian perkataan al-Albani].

Kemudian, al-Albani berkata:

---

[802] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* (5/323), *al-Hafizh* al-Haitsami dalam kitab *Majma' az-Zawa-id* menyandarkan periwayatan Hadits ini kepada *al-Hafizh* ath-Thabarani dalam *al-Mu'jam al-Kabir.*

[803] *Ta'liq al-Albani 'Ala ath Thawiyyah,* (h. 48)

وأما عند الاختلاف فالواجب الرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة، فمن تبيَّن له الحق اتبعه ومن لا استفتى قلبه سواء وافق الجمهور أو خالفهم، وما أعتقد أن أحدًا يستطيع أن يكون جمهوريًّا في كل ما لم يتبيّن له الحق؛ بل إنه تارة هكذا، حسب اطمئنان نفسه وانشراح صدره، وصدق رسول الله إذ قال: استفتِ قلبَك وإن أفتاك المفتون. اهـ

"Adapun ketika ada perbedaan pendapat maka wajib kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, maka siapa yang telah nyata baginya suatu kebenaran [dari dirinya] maka silahkan ia mengikutinya, silahkan ia meminta fatwa kepada hatinya sendiri; sama halnya ia itu sejalan dengan mayoritas umat atau menyalahi mereka. Aku tidak meyakini bahwa seseorang akan senantisa dapat ikut dalam pendapat mayoritas dalam setiap masalah yang belum jelas adanya kebenaran di dalamnya, namun bisa saja seseorang itu kadang ikut mayoritas, atau boleh juga ia menyalahi mereka; sesuai ketentangan hatinya dan kelapangan dadanya (artinya; sesuai fatwa hatinya sendiri), karena itulah sungguh benar apa yang disabdakan oleh Rasulullah: "Mintalah fatwa kepada hatimu sendiri, jangan engkau hiraukan sekalipun memberi fatwa kepadamu oleh orang-orang ahli fatwa". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Perkataan sesat al-Albani ini berisi seruan kepada meninggalkan apa yang menjadi ajaran mayoritas umat Islam, dan jelas menyalahi Hadits Rasulullah[804]:

عليكم بالجماعةِ، وإياكم والفرقةَ، فإن الشيطانَ مع الواحدِ، وهو من الاثنينِ أبعدُ، مَن أراد بُحبوحةَ الجنةِ فلْيلزمِ الجماعةَ (رواه الترمذي)

"Hendaklah kalian berpagangteguh dengan golongan mayoritas *(al-Jama'ah)*, hindarkan oleh kalian dari perpecahan, maka sesungguhnya setan itu bersama yang sendiri, dan ia (setan) dari yang berdua itu lebih jauh, barangsiapa berkeinginan masuk ke lapangnya surga maka hendaklah ia menetap bersama *al-Jama'ah*". Makna *al-Jama'ah* dalam Hadits ini bukan dalam pengertian jama'ah dalam shalat, tetapi maknanya seperti yang disebutkan dalam Hadits lain, riwayat Ibnu Hibban, Rasulullah bersabda[805]:

ثلاثٌ لا يُغلُّ عليهنَّ قلبُ مسلمٍ: إخلاصُ العملِ لله، ومناصحةُ ولاةِ الأمرِ، ولزومُ الجماعةِ، فإنَّ دعوتَهم تُحيطُ مَن وراءهم (رواه ابن حبان)

"Tiga perkara di mana hati seorang muslim tidak akan tersesat di atasnya; ikhlas beramal karena Allah, menasihati para penguasa, dan menetap

---

[804] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab al-Fitan,* Bab tentang apa yang datang dari perintah menetap bersama mayoritas umat (al-Jama'ah).

[805] *Al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban* (2/35)

(berpegangteguh) dengan *al-jama'ah* (mayoritas umat), maka sesungguhnya doa mereka *(al-Jama'ah)* menyeluruh terhadap orang-orang yang datang setelah mereka".

Majalah at-Tamaddun al-Islami telah memberitakan bahwa sekitar empat puluh tahun lampau al-Albani pernah bertemu dengan *al-Muhaddits asy-syaikh* 'Abdullah al-Harari, [dan terjadi perdebatan]. Al-Albani berkata: "Kita memegang empat pondasi, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas". Setelah perdebatan di mulai, al-Albani berkata: "Ijma' itu apabila tidak ada *nash* yang menunjukan baginya maka aku tidak akan menerimanya". Maka *al-Muhaddits* al-Harari berkata: "Engkau bermain-main dengan agama, di awal kita sepakati pondasi hukum-hukum *Syara'* ada empat, sekarang engkau telah menjadikannya hanya tiga, aku tidak mungkin berbicara dengan orang *[plin-plan]* seperti dirimu, engkau sendiri telah menyalahi pendapatmu sendiri, engkau berkata perdebatan ini dibangun di atas empat perkara, sekarang engkau menjadikannya hanya tiga".

Seruan al-Albani kepada setiap orang untuk mengamalkan Hadits Nabi: *"Mintalah fatwa kepada hatimu sendiri, jangan engkau hiraukan sekalipun memberi fatwa kepadamu oleh orang-orang ahli fatwa"*; di dalamnya seruan kepada kebodohan, seruan kepada meninggalkan apa yang telah ditetapkan oleh para imam Mujtahid, dan seruan kepada kecenderungan hawa nafsu. Padahal sangat jelas, seorang yang bodoh bisa jadi apa yang terlintas dalam hatinya adalah sesuatu yang menyalahi ajaran Syari'at itu sendiri, maka bagaimana mungkin dibenarkan seorang bodoh seperti itu meninggalkan pendapat para imam Mujtahid dan mengambil pemahaman bodohnya sendiri yang timbul dalam hatinya?! Padahal konteks Hadits tersebut berlaku bagi Wabishah ibn Ma'bad, salah seorang sahabat Rasulullah; yang notabene seorang ahli ijtihad di kalangan para Sahabat. Jadi, Hadits ini berlaku bagi Wabishah dan orang-orang semisal beliau, yaitu mereka yang memiliki keahlian untuk mengambil intisari hukum-hukum dari Al-Qur'an dan Hadits, Hadits ini tidak berlaku bagi setiap orang Islam, karena jika demikian maka tentulah ajaran agama ini akan hancur, sehingga terjadilah apa yang dikatakan oleh al-Afwuh al-'Udi:

لا يَصْلُحُ الناسُ فَوْضَى لا سَراةَ لَهُمْ * ولا سَرَاةَ إذا جُهَّالُهم سَادوا

"Seluruh manusia ini akan kacau balau jika tidak ada pemimpin [yang memberikan pemahaman/ilmu] kepada mereka, dan pemimpin-pun tidak berguna (tidak dianggap) jika orang-orang yang bodoh di antara mereka yang diangkat [menjadi pemimpin]".

Saudaraku, hendaklah dipahami, bahwa tidak setiap orang yang pernah mendengar Hadits Nabi lalu secara otomatis ia menjadi seorang ahli ijtihad; memiliki kemampuan untuk mengambil kesimpulan hukum-hukum *Syara'* dari Hadits tersebut. Rasulullah bersabda[806]:

نضَّر اللهُ امرأً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلَّغها، فربَّ حاملِ فقهٍ على من هو أفقهُ منه (رواه الترمذي)

"Allah merahmati seseorang [dengan rahmat yang khusus]; yang mendengar perkataannku (Hadits-ku) lalu ia mewadahinya [dalam ingatan dan hatinya] dan ia menghafalnya, dan kemudian ia menyampaikannya [kepada orang lain], maka sungguh ada banyak orang yang menyampaikan pemahaman [sebuah Hadist] kepada orang yang lebih paham [terhadap kandungan Hadits tersebut] di banding dirinya". Hadits riwayat at-Tirmidzi. Dalam riwayat lain, juga diriwayatkan oleh at-Tirmidzi, dengan lafazh: *"Rubba Hamil Fiqh Laisa Bi Faqih"* (ada banyak orang yang membawa *Fiqh* (atau dalil *Syara'*), tetapi sesungguhnya ia bukan seorang ahli *Fiqh* (artinya; kurang memahami kadungan dalil tersebut)". Dalam Hadits ini Rasulullah memberikan pemahaman kepada kita bahwa adakalanya seseorang mendengar sebuah Hadits Rasulullah yang di dalamnya mengandung intisari hukum-hukum, tetapi orang tersebut tidak memiliki kemampuan untuk menggali intisari hukum-hukum tersebut, sehingga dalam posisi ini ia hanya memiliki tugas untuk menyampaikan Hadits tersebut saja kepada orang-orang di bawahnya; yang bisa jadi beberapa orang di bawahnya itu memiliki kemampuan untuk menggali intisari hukum-hukum dari Hadits tersebut. Kemudian sabda Rasulullah: *"Ada banyak orang yang membawa fiqh (dalil Syara'), tetapi ia bukan seorang ahli fiqh";* ini memberikan pelajaran penting bagi kita bahwa seorang yang tidak memiliki kemampuan untuk mengambil intisari hukum-hukum dari Hadits-Hadits Rasulullah itu jauh lebih sedikit dibanding orang yang hanya menyampaikan Hadits-Hadits saja. Fungsi kata *"rubba"* dalam bahasa Arab, seperti dinyatakan para ahli Nahwu, untuk menunjukan banyak [seperti yang disebutkan dalam Hadits di atas].

Maka sangat mengherankan, bagaimana orang semacam al-Albani ini dengan *se-enaknya* mengeluarkan fatwa, [yang padahal ia itu sangat jauh dari kemampuan tersebut]?! Sungguh al-Albani ini tidak lain adalah [seperti] orang yang dimaksud oleh *al-Hafizh* al-Khathib al-Baghdadi dengan katanya[807]: "Barangsiapa tidak mengambil Hadits dari mulut para ulama maka ia tidak disebut *Muhaddits*, tetapi disebut dengan *Shahafi* (seorang

[806] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab al-'Ilm,* Bab dalam anjuran menyampaikan ilmu
[807] Al-Khathib al-Baghdadi, *al-Faqih Wa al-Mutafaqqih* (2/97)

pengumpul berita/wartawan)”. Adapun seorang Muhaddits adalah seorang yang dikatakan oleh *al-Hafizh* as-Silafi dalam baitnya:

واظبْ على جمْعِ الحَديثِ وكَتبِهِ * واجهَدْ على تصحيحِهِ في كُتْبِهِ
واسمَعْهُ من أَربابِهِ نقلًا كما * سَمِعُوهُ منْ أشياخِهِمْ تَسْعَدْ بِهِ
واعرفْ ثقاتِ رواتِه من غيرِهِمْ * كيما تُميِّزَ صدقَه من كذْبِهِ
فهو المفسرُ للكتاب وإنما * نطق النبيُّ كتابَه عن ربِّه
فتفهَّمِ الأخبارَ تعرفْ حِلَّهُ * من حُرمِه معْ فرضِهِ من نَدْبِهِ
وهو المُبيِّنُ للعبادِ بشرحِهِ * سننَ النبيِّ المصطفى معْ صحبِهِ
وتتبَّعِ العالي الصحيحَ فإنه * قُرْبٌ إلى الرحمـٰنِ تحظَ بقربِهِ
وتجنَّبِ التصحيفَ فيه فربما * أدى إلى تحريفِه بل قلبِهِ
واتركْ مقالةَ من لحاكَ بجهْلِه، * عن كتبه، أو بدعةٍ في قلْبِهِ
فكفى المحدثَ رتبة أن يُرتضى * ويُعدَّ من أهلِ الحديثِ وحِزْبِهِ

[1]. Teguhlah di atas [mengkaji] ilmu Hadits dan mencatatkannya, bersungguh-sungguhlan (artinya kerahkanlah kemampuanmu) dalam menilai Hadits-Hadits sahih dari kitab-kitab [sumbernya], [2]. Dengarlah [Hadits] dari para ahlinya, engkau nukil sebagaimana mereka mendengar [menukil] dari guru-guru mereka, maka engkau akan mendapat kebahagiaan dengan [sebab]-nya. [3]. Kenali olehmu para para perawi yang *tsiqah* (terpercaya) dari para perawi yang tidak *tsiqah*, sehingga engkau dapat membedakan antara yang benar (jujur) dari yang dusta, [4]. Sesungguhnya Hadits adalah penafsir bagi Al-Qur’an, dan adalah sesungguhnya Rasulullah berbicara [sebagai tafsir Al-Qur’an] adalah dari Tuhannya (Allah). [5]. Maka pahami olehmu [kandungan] Hadits-Hadits; engkau akan mengetahui barang yang halal, haram, wajib dan sunnah [dari Hadits-Hadits tersebut]. [6]. Dialah (Hadits) yang memberi petunjuk bagi para hamba dengan [cara] menjelaskannya; [itulah] ajaran-ajaran Rasulullah dan para Sahabatnya. [7]. Carilah olehmu Hadits sahih dengan *sanad ‘ali*, karena mencari *sanad ‘ali* dalah Hadits itu adalah ibadah kepada Allah; maka [dengan sebab itu] engkau akan mendapat derajat tinggi bagi-Nya, [8] Hindari kekeliruan (tash-hif) dalam Hadits, karena bisa jadi dengan demikian itu dapat menyebabkan perombakan [tahrif] terhadap Hadits, atau bahkan memutarbalikannya (merusaknya), [9]. Tinggalkanlah perkataan orang yang berbicara kepadamu dengan [dasar] kebodohannya dari buku-bukunya, atau berbicara dengan [dasar] bid’ah [sesat] yang ada dalam hatinya, [10]. Cukup, bahwa seorang Muhaddits itu memiliki derajat [yang sangat tinggi] dan diterima [oleh banyak orang], sehingga orang tersebut [benar-benar] digolongkan dari ahli Hadits dan kelompoknya.

Sementara al-Albani tidak pernah membaca satu kitab Hadits-pun di hadapan seorang *Muhaddits*, atau kepada para ahli Hadits; yang mata rantai mereka bersambung dari generasi sebelumnya; yang bersambung hingga para Sahabat Rasulullah, namun demikian, al-Albani ini mengaku dirinya sebagai seorang *Muhaddits*, [sungguh sangat rusak]!!

Al-Albani Dan Yahudi

Sudah menjadi kebiasaan al-Albani, si-perusak Hadits dan mengaku berilmu; untuk menebar fitnah, perpecahan, kebencian, dan permusuhan di antara orang-orang Islam. Gaya tulisan-tulisan al-Albani rusak ini selalu didasarkan kepada "pribahasa" yang mengatakan: *"Pecahbelahlah mereka maka engkau akan menjadi pemimpin"*. Maka al-Albani berkoar mengharamkan saling berkunjung antara sesama [yang masih hidup] di hari raya; padahal Islam menganjurkan untuk menjalin tali silaturahim dan untuk saling berkunjung, terutama dalam kesempatan di hari raya[808]. Al-Albani selalu saja menebar paham-paham ekstrim, paham rusak yang tidak pernah dikenal sebelumnya di kalangan umat Islam, dengan demikian keadaan ini semakin menegaskan bahwa al-Albani telah benar-benar menyempal dari umat Islam, membuat kegaduhan dan menebar perbepecahan di antara mereka. Salah satunya, [di antara yang sangat parah], ia mengatakan wajib hukumnya bagi seluruh rakyat negara Palestina untuk meninggalkan negara tersebut dan menyerahkannya kepada Zionis Yahudi[809]. Anda perhatikan, al-Albani pengkhianat benar-benar telah mengatakan itu, ia ungkapkan dalam kumpulan fatwa-fatwanya, menurutnya; semua orang Islam yang ada di wilayah negara Palestina wajib meninggalkan negara tersebut, hendaklah mereka meninggalkan tanah suci umat Islam tersebut; dan menyerahkannya kepada orang-orang Yahudi untuk mereka kotori [dengan kejahatan dan kekufuran]. Tidakkah al-Albani tolol ini pernah membaca al-Qur'an, firman Allah menyebutkan: *"[Al-Masjid al-Aqsha] yang telah kami berkahi disekitarnya" (QS. al-Isra: 1)*. Saudaraku, apa yang mendorong al-Albani rusak mengatakan kata-kata jahat ini? Dari sini anda tahu sesungguhnya al-Albani pengkhianat ini menjadi pelayan siapa.

Ektrimisme al-Albani Mengatakan Bahwa Kebenaran Itu Tidak Berbilang

---

[808] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 61 dan 63)

[809] Al-Albani, *Fatawa al-Albani* (h. 18)

Di antara ajaran ekstrim al-Albani adalah sebuah kaedah hasil kreasinya sendiri, dengannya ia bertujuan membatasi kebenaran hanya berlaku bagi pendapatnya saja, yaitu pernyataannya bahwa "kebenaran tidak berbilang" *(al-haqq la yata'addad)*. Ini adalah pendapat rusak, terbantahkan dengan Hadits sahih riwayat Muslim[810], dari Hadits 'Ali ibn Abi Thalib, bahwa ia ('Ali) berkata: "Rasulullah mecambuk peminum khamr 40 pukulan, Abu Bakr mencambuk peminum khamr 40 pukulan, dan 'Umar mencambuk peminum khamr 80 pukulan, dan semuanya adalah Sunnah (artinya; ajaran *Syara'*), dan yang ini adalah lebih aku senangi", sambil beliau berisyarat kepada 40 cambukan. Dalam Hadits ini 'Ali mengatakan bahwa seluruhnya; baik 40 cambukan maupun 80 cambukan adalah benar dan merupakan ajaran *Syara'*.

Pendapat al-Albani juga terbantahkan dengan Hadits riwayat al-Bukhari[811], bahwa suatu waktu dalam sebuah peperangan Rasulullah bersabda: *"Jangan ada seorangpun di antara kalian yang shalat ashar kecuali di [perkampungan] Bani Quraidlah"*. Faktanya ada sebagian Sahabat yang karena khawatir waktu shalat ashar akan habis maka mereka memilih shalat di perjalanan sebelum sampai ke Bani Quraidlah, sementara Sahabat lainnya tetap mengikuti perintah Rasulullah shalat ashar di Bani Quraidlah. Dalam peristiwa ini Rasulullah membenarkan kedua pendapat para Sahabat tersebut, tidak ada yang disalahkan olehnya.

Kemudian, al-Albani juga terbantahkan dengan adanya perbedaan hasil ijtihad di antara pendapat para Mujtahid di kalangan para Sahabat, seperti perbedaan Abu Bakr dengan 'Ali terkait bagian seorang kakek bersama saudara-saudara kandung mayit dalam masalah hukum waris. Maka, menurut al-Albani, dengan siapakah kebenaran itu berada? Jika bersama Abu Bakr maka berarti ijtihad 'Ali batil, demikian pula sebaliknya, [Jika al-Albani menyesatkan batil satu dari kedua Sahabat agung ini; maka nyatalah al-Albani sendiri yang sesat dan batil]. Sementara itu, para ulama sepakat memandang bahwa kedua pendapat Sahabat mulia tersebut adalah benar. Dan sesungguhnya, bab apapun dalam hukum-hukum *Syara'*, baik dalam seperempat masalah ibadah maupun seperempat masalah mu'amalah, juga seperempat lainnya [dalam kajian *Fiqh*]; pendapat para imam Mujtahid di dalamnya banyak memiliki perbedaan yang kesimpulan semua itu adalah benar [artinya; dan boleh diikuti]. Perbedaan pendapat di

---

[810] Muslim, *Shahih, Kitab al-Hudud,* Bab tentang hukuman [peminum] khamr

[811] Al-Bukhari, *Shahih, Kitab al-Khauf,* Bab shalat tentang orang yang mencari dan yang dicari dalam keadaan berkendaraan dan dengan cara isyarat

antara mereka [imam Mujtahid] ini tidak dikatakan; pendapat Mujtahid fulan adalah benar, dan pendapat Mujtahid fulan [lainnya] adalah batil. Oleh karena itu maka *Amir al-Mu'minin al-Khalifah ar-Rasyid;* 'Umar ibn 'Abdil 'Aziz tidak menyuruh manusia untuk memegang satu madzhab Fiqh saja, tetapi beliau mempersilahkan bagi siapapun untuk mengikuti madzhab apapun, [selama itu dari seorang imam Mujtahid].

Sahabat Abu Bakr memandang bahwa saudara-saudara mayit besama kakek tidak mendapatkan hak waris, karena seorang kakek kedudukannya sama dengan ayah. Sementara 'Ali berpendapat bahwa saudara-saudara mayit tersebut [jika] bersama kakek maka mereka berhak untuk mendapatkan harta waris, karena dalam masalah ini 'Ali memandang kedudukan kakek tidak sama dengan kedudukan ayah. Di kemudian hari, seluruh orang Islam sepakat [dalam] tidak mengatakan pendapat Abu Bakr benar, dan pendapat 'Ali batil, atau sebaliknya. Dan tidak ada seorang-pun dari orang Islam yang berani mengatakan; pendapat Abu Bakr benar, sementara pendapat 'Ali sesat, atau mengatakan sebaliknya. Oleh karena tidak ada *nash* (teks) yang tegas dalam masalah ini, maka jalan ijtihad di dalamnya terbuka. [tentunya; ijtihad di sini dipraktikan oleh orang-orang yang memiliki kemampuan untuk itu, bukan dari setiap orang]. Kita hanya mengatakan bagi Mujtahid yang telah mendapati kebenaran maka ia adalah benar [dalam ijtihad-nya], dan bagi Mujtahid yang tidak mendapati kebenaran maka kita cukup mengatakan "salah", sebagaimana diisyaratkan oleh Rasulullah dalam Haditsnya[812]:

إذا حكم الحاكمُ فاجتهد ثم أصاب فله أجرانِ، وإذا حكم فاجتهدَ ثم أخطأ فله أجرٌ (رواه البخاري)

"Apabila seorang hakim hendak menetapkan hukum, lalu [untuk itu] ia ber-ijtihad, kemudian ia benar [dalam ijtihad-nya] maka baginya dua pahala, dan apabila ia hendak menetapkan hukum, lalu [untuk itu] ia ber-ijtihad, kemudian ia salah [dalam ijtihad-nya] maka baginya satu pahala". Hadits riwayat al-Bukhari, [dan yang dimaksud dengan hakim di sini adalah seorang mujtahid yang telah terpenuhi padanya syarat-syarat ijtihad]. Anda sodorkan Hadits-Hadits ini ke hadapan al-Albani, apa yang akan dia katakana?!

Kemudian, pendapat rusak al-Albani juga terbantahkan dengan Hadits sahih riwayat Muslim[813], mengatakan:

---

[812] Al-Bukhari, *Shahih, Kitab al-I'tisham Bi al-Kitab Wa as-Sunnah,* Bab tentang pahala hakim *(Mujtahid)* apabila ia berijtihad lalu benar maka baginya dua pahala

[813] Muslim, *Shahih, Kitab al-Aqdliyah,* Bab tentang perbedaan pendapat para Mujtahid.

بينما امرأتان معهما ابناهما جاء الذئبُ فذهب بابنِ إحداهما، فقالت هذه لصاحبتِها: إنما ذهب بابنِك أنت، وقالتِ الأخرى: إنما ذهب بابنِك، فتحاكمتا إلى داودَ فقضى به للكبرى، فخرجتا على سليمانَ ابنِ داودَ عليهما السلامُ فأخبرتاه، فقال: ائتوني بالسكينِ أشقُّه بينكما، فقالت الصغرى: لا، يرحمُك اللهُ، هو ابنُها، فقضى به للصغرى.اهـ. (رواه مسلم)

"Ketika dua orang perempuan bersama kedua bayinya, tiba-tiba datanglah srigala membawa pergi (memangsa) salah satu dari dua bayi tersebut. Salah satu dari dua perempuan tersebut berkata kepada temannya: "Srigala itu memangsa bayimu!", temannya menjawab: "Yang dimangsa itu adalah bayimu!". Maka keduanya mengadu kepada [Nabi] Dawud, lalu Dawud menetapkan kemenangan bagi yang perempuan yang lebih tua [dari keduanya]. Lalu keduanya menghadap [Nabi] Sulaiman ibn Dawud, dan memberitakan kepadanya prihal keduanya. Maka Sulaiman berkata: "Berikan aku pisau, aku akan belah bayi ini", maka perempuan yang lebih muda berkata: "Jangan, semoga rahmat Allah senantiasa tercurah bagimu, [jangan engkau bunuh], bayi itu adalah anaknya!", maka Sulaiman menetapkan kemenangan bagi yang perempuan yang lebih muda". [Hadits riwayat Muslim]. Dari sini anda katakan kepada al-Albani; Di atas pemahamanmu, apakah engkau akan mengatakan bahwa ketetapan salah satu dari dua Nabi itu batil?!

Al-Albani Mengharamkan Rebana Dan Nasyid-Nasyid Keagamaan Dalam Puji-Pujian Kepada Rasulullah Serta Menuduh Para Pendendang Nasyid Tersebut Dalam Kesesatan Yang Nyata

Dalam catatan *ta'liq*-nya terhadap kitab *Bidayah as-Sul,* al-Albani menuliskan sebagai berikut[814]:

حبّ الله لا يُنال إلا باتباع نبيّه ، فاحرص إذًا على اتباع سنته كل الحرص، وأنفق في سبيل ذلك كل جهاد ونفس، ولا تغتر بما عليه بعض الضالين المغرورين من المتصوفة واللاهين الذين اتخذوا دينهم لهوًا ولعبًا ونشيدًا ونغمًا، يزعمون أنهم بذلك يرضون محمدًا بما يسمونه بالأناشيد الدينية ويكثرون منها في أذكارهم واجتماعهم التي يعقدونها في بعض الأعياد البدعية، كعيد المولد ونحوه، فإنهم واللهِ لفي ضلال مبين، وعن الحق متنكبين، كيف لا وهم قد خلطوا الدين الحق باللهو الباطل، وقلدوا المغنيين الماجنين في موازينهم وأنغامهم الموسيقية، لا سيما وأنهم قد يضيفون إلى ذلك بعض الآلات الموسيقية أو التصفيق بالأكف لتتم المشابهة بين الفريقين. اهـ

"Mencintai Allah tidak dapat diraih kecuali dengan mengikuti Nabi-Nya. Dengan demikian maka jagalah dirimu untuk senantiasa mengikuti Sunnah

[814] *Ta'liq* al-Albani terhadap kitab karya al-'Izz ibn 'Abdis-Salam, *Bidayah as-Sul Fi Tafdlil ar-Rasul* (h. 9)

Nabi dengan sebaiknya, kerahkan dalam upaya itu segala upaya dan jiwa[mu], jangan engkau tertipu dengan apa yang diperbuat oleh sebagian orang-orang sesat tertipu dari mereka yang mengaku ahli tasawuf dan orang-orang yang lalai dari mereka yang menjadikan agama mereka sebagai mainan, nasyid, dan lagu-lagu; di mana mereka meyakini bahwa demikian itu membuat ridla Rasulullah dengan apa yang mereka namakan nasyid-nasyid keagamaan (anasyid diniyyah), mereka banyak membuat itu dalam dzikir-dzikir mereka, dalam perkumpulan mereka, yang mereka tampilkan di sebagian perayaan-perayaan bid'ah mereka, seperti peringata Maulid dan semacamnya, sesungguhnya mereka itu demi Allah benar-benar dalam kesesatan yang nyata, mereka jauh dari kebenaran, bagaimana? Padahal mereka telah mencampuradukan agama yang haq dengan permainan yang batil, mereka mengikuti para penyanyi ngetren dalam tampilan-tampilan dan musik-musik mereka, terlebih lagi menambahkan itu semua dengan beberapa alat music atau bertempuktangan ria supaya sejalan dengan alunan para pendendang itu". [Demikian catatan al-Albani].

Lalu al-Albani berkata[815]:

وقد تنبه أخيرًا بعض الشباب المسلم إلى ما في تلك الأناشيد من المنكرات والانحرافات عن الشريعة الإسلامية فعدلوا عنها إلى أناشيد أخرى لا تخلو من حماس وقوة وتذكير بالبطولات الإسلامية، ولكنهم قد يلزمون فيها أيضًا بعض الألحان الموسيقية، وبعضهم قد يدخل إليها شيئًا من ءالات الطرب كالدف ونحوه، وقد سمعت بأذني من بعض التسجيلات شيئًا من ذلك وتكلمت معهم بما يوجبه الدين من النصح لهم وتذكيرهم بأن ذلك لا يجوز، لا سيما وأن الكثير منهم قد جعلوا الاستماع إليها هجيرهم وديدنهم، وشغلهم ذلك عن التفرغ لتلاوة القرءان أو الاستماع إليه، وهذا كله من مفاسد الانحراف عن السلف.اهـ.

"Dan telah sadar sebagian pemuda muslim bahwa nasyid-nasyid tersebut mengandung banyak kemungkaran dan penyimpangan dari Syari'at Islam, mereka berganti dari nasyid-nasyid itu kepada nyanyian-nyanyian lain yang berisi perjuangan dan [membangkitkan] kekuatan, serta mengingat kepahlawan-kepahlawan dalam Islam, namun tetap saja mereka mempergunakan suara-suara music, dan sebagian dari mereka mempergunakan beberapa alat yang dipukul, seperti rebana dan lainnya. Aku sendiri telah mendengar dari beberapa rekaman akan demikian itu, dan aku telah berbicara dengan mereka dengan [memberi] nasihat seperti telah diwajibkan agama, untuk mengingatkan mereka bahwa demikian itu tidak boleh, terlebih lagi kebanyakan dari mereka dengan lagu-lagu demikian itu telah menjadikan lalai dari [menyibukan diri] dari membaca Al-Qur'an atau

---

[815] Dalam *ta'liq* al-Albani terhadap kitab tersebut (h. 10)

mendengarkan bacaan Al-Qur'an, ini semua adalah di antara kerusakan-kerusakan menyimpang dari Salaf". [Demikian catatan al-Albani].

Bantahan:

Seandainya al-Albani seorang yang dapat membedakan mana haq dan mana batil tentu ia tidak akan sembarangan mengharamkan secara mutlak terhadap *anasyid diniyyah* atau nasyid-nasyid yang di dalamnya tidak menyalahi Al-Qur'an dan Hadits. Akan tetapi, begitulah seorang al-Albani, tidak peduli dengan kesesatannya sendiri, ia "berkoar" ke [pelosok] bumi menebar kerusakan, kekufuran dan kesesatan, memerangi golongan Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah. Dalam hatinya tidak ada kecintaan hakiki terhadap Rasulullah, sehingga ia dikuasai setan, disuntikan kebatilan dan kesesatan oleh setan ke dalam hatinya, yang itu ditambah lagi dengan keburukan prilakunya sendiri telah menghiasi kesesatannya. Karena itu, maka al-Albani rusak ini, pertama-tama telah mengharamkan puji-pujian terhadap Rasulullah; yang merupakan makhluk Allah teragung dan paling utama dari segala apapun, yang merupakan kekasih Allah yang paling dicintai oleh-Nya, kedua; al-Albani rusak ini telah mengharamkan *anasyid diniyyah* (nasyid-nasyid keagamaan) walaupun itu berisi anjuran-anjuran ke jalan taqwa, zuhud, beramal untuk akhirat, dan berisi pujian kepada Rasulullah, serta nasyid lainnya yang sejalan dengan tuntunan *Syara'*. Adapun pendapat rusak al-Albani dalam mengharamkan puji-pujian terhadap Rasulullah maka telah kita bahas di atas bantahan terhadapnya dengan membongkar sisi-sisi kesesatannya. Adapun pendapat rusaknya yang mengatakan haram terhadap *anasyid diniyyah*, di mana al-Albani rusak ini menuduh para pelantun nasyid sebagai orang-orang yang nyata dalam kesesatan, juga pernyataannya dalam mengharamkan menggunakan rebana *(duff)* dalam lantunan anasyid tersebut; maka berikut ini kita tampilkan dalil-dalil kuat dalam membongkar kesetatan tersebut. Dengan taufiq Allah, aku katakan:

Ibnu Majah dalam kitab *Sunan*[816] dan ath-Thabarani dalam kitab *al-Mu'jam ash-Shaghir*[817] meriwayatkan dari Anas ibn Malik bahwa suatu ketika Rasulullah lewat di sebagian wilayah kota Madinah maka beliau mendapati sekelompok kaum wanita menabuh rebana, mereka berdendang mengatakan:

نحنُ جوارٍ من بني النّجّارِ * يا حبّذا محمدٌ من جارِ

[816] Ibnu Majah, *Sunan, Kitab an-Nikah,* Bab tentang nyanyian dan rebana (nomor 1899)
[817] Ath-Thabarani, *al-Mu'jam ash-Shaghir* (1/63)

“Kami adalah kaum perempuan dari Bani Najjar, alangkah agung Muhammad sebagai tetangga terbaik”. Rasulullah bersabda: “Allah maha mengetahui, sungguh aku sangat mencitai kalian semua”. *Al-Hafizh* al-Bushiri berkata[818]: “*Sanad* Hadits ini sahih, para perawinya adalah orang-orang terpercaya *(tsiqat)*. [Demikian perkataan al-Bushiri].

Hadits ini memberikan pemahaman bahwa kaum wanita tersebut berkumpul dalam memuji Rasulullah, mereka semua tidak berkumpul kecuali untuk tujuan yang mulia dan berkah tersebut, atas dasar kecintaan mereka dan keterkaitan hati mereka kepada Rasulullah. Dan Rasulullah tidak mengingkari perbuatan mereka, sebaliknya beliau membolehkan dan menyepakati perbuatan mereka. Rasulullah tidak berkata kepada mereka: “Janglah kalian terlalu memperbanyak pujian kepadaku!”. Lalu, dalam Hadits ini juga terdapat dalil kebolehan menggunakan rebana dalam puji-pujian tersebut. Dan itu adalah bantahan telak terhadap pendapat rusak al-Albani yang mengharamkannya.

Bukti lainnya atas kebolehan menggunak rebana dalam nasyid-nasyid yang dasarnya mubah adalah Hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab *Sunan*[819], bahwa seorang perempuan mendatangi Rasulullah, ia berkata: “Wahai Rasulullah, sungguh aku telah bernadzar untuk memukul rebana [mendendangkan pujian] di hadapanmu”, Rasulullah berkata: “Tunaikanlah nadzarmu”. Lalu, Hadits lainnya, telah diriwayatkan oleh at-Tirmidzi[820] dan Ibnu Hibban[821] dan disahihkan oleh keduanya, bahwa Rasulullah ketika pulang ke kota Madinah dari sebagian peperangannya, maka datanglah menghadap kepadanya seorang perempuan hitam, ia berkata: “Wahai Rasulullah, sungguh aku telah bernadzar jika engkau dikembalikan dalam keadaan selamat aku hendak memukul rebana di hadapanmu sambil berdendang [puji-pujian]”, Rasulullah berkata: “Jika engkau telah bernadzar maka silahkan pukul [rebana]”.

Anda perhatikan, bagaimana Rasulullah telah mengakui [sekaligus menetapkan] bagi perempuan tersebut untuk mendendangkan puji-pujian bagi Rasulullah dengan mempergunakan rebana [untuk mengiringinya]. Jelas,

---

[818] Al-Bushiri, *Mishbah az-Zujajah Fi Zawa-id ibn Majah* (1/344)

[819] Abu Dawud, Sunan, *Kitab al-Aiman Wa an-Nudzur,* Bab apa yang diperintahkan dari menunaikan nadzar (nomor 3312)

[820] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab al-Manaqib,* Bab tentang *manaqib* ‘Umar ibn al-Khatthab (nomor 3690)

[821] Ibnu Hibban, *Shahih, Kitab an-Nudzur*, Bab menyebutkan khabar yang menunjukan atas kebolehan seorang yang bernadzar untuk menunaikan nadzarnya jika bukan nadzar yang diharamkan (*al-Ihsan,* 6/196-201)

tidak ada perbedaan antara lantunan nasyid pujian bagi Rasulullah dan nasyid-nasyid lainnya yang mubah. Maka siapa orang yang membeda-bedakan dua masalah tersebut hendaklah dia mengungkapkan argumen yang jelas.

Adapun pendapat rusak al-Albani yang menyerupakan para *munsyid* (pendendang) yang mempergunakan tepuk tangan dalam nyanyian mereka karena rasa gembira dalam kecintaan kepada Rasulullah; dengan para penyanyi "gila" yang juga mempergunakan tepuk tangan dalam nyanyian-nyanyian mereka; maka itu adalah pendapat batil, oleh karena tepuk tangan itu bukan praktik yang khusus dipergunakan oleh para "penyanyi gila" tersebut. Jelas tidak benar jika hanya karena dengan sebab itu lalu pujian kepada Rasulullah dinilai haram. Anda katakan kepada al-Albani; para penyanyi yang dianggap gila itu juga mempergunakan rebana, apakah dengan sebab itu engkau juga akan mengharamkan pujian kepada Rasulullah? Siapa yang melarang rebana maka jelas ia telah menyalahi Hadits Rasulullah, dan kalau tidak melarangnya maka ia telah membantah pendapatnya sendiri.

Kebolehan perkara tersebut juga dikuatkan oleh Hadits riwayat Ahmad ibn Hanbal[822] dan Ibnu Hibban[823] serta disahihkan oleh keduanya, dari Anas ibn Malik, berkata: "Orang-orang Habasyah menari-nari di hadapan Rasulullah, mereka berkata [dengan bahasa mereka]: "Muhammad orang saleh". Rasulullah bertanya: "Apa yang mereka katakana?", mereka (para Sahabat menjawab: "Muhammad orang saleh". Lalu Hadits ini memiliki bukti penguat *(syahid)* yang sahih, disahihkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*, di dalamnya disebutkan[824]: "Di antara perkataan mereka ketika itu: *"Aba al-Qasim Thayyiba"* (Rasulullah Abul Qasim adalah orang baik). Diriwayatkan oleh an-Nasa-i dalam kitab *as-Sunan al-Kubra*[825].

Orang-orang Habasyah tersebut menari-nari tanpa berlebihan [tanpa menggerakan badan hingga membungkuk] di hadapan Rasulullah, Rasulullah melihat mereka dan tidak mengingkari mereka. Rasulullah tidak berkata kepada mereka: "Pebuatan ini menyerupai para penari gila!". Kalau Rasulullah tidak melarang mereka dari perbuatan tersebut, maka apakah

---

[822] Ahmad, *Musnad* (3/152)

[823] Ibnu Hibban, *Shahih, Kitab al-Hazhr wa al-Ibahah,* Bab tentang permainan (*al-Ihsan*, 7/545)

[824] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (2/444)

[825] An-Nasa-I, as-Sunan al-Kubra, Bab 'Usyrah an-Nisa', bab tentang kebolehan seorang suami mempersilahkan istrinya memandang kepada permainan (5/307), nomor 8951

hanya bertepuk tangan itu sama dengan perbuatan para penari gila!? *[Hasbunallah]*.

Terakhir, kita kutip perkataan Tajuddin as-Subki dalam kitab *Mu'id an-Ni'am*, sebagai berikut[826]: "Contoh ke lima puluh empat; Seorang pendendang *(al-munsyid)*, semestinya ia menyebutkan syair-syair yang jelas lafazhnya, lurus maknanya, mengandung atas puji-pujian bagi pemimpin dan kekasih kita Rasulullah, [atau] mengandung dzikir kepada Allah, segala nikmat-Nya, keagungan-Nya, takut akan siksa-Nya dan murka-Nya, dan [atau] mengandung pengingat bagi kematian dan segala apa yang akan dihadapai setelah kematian; maka demikian semua itu adalah baik. Dan yang terutamanya dan terpentingnya adalah bentuk puji-pujian bagi Rasulullah, oleh karena penyebutan istilah *munsyid* secara umum (mutlak) adalah berlaku untuk itu". [Demikian perkataan Tajuddin as-Subki].

Anehnya, al-Albani rusak ini dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* setelah menyebutkan tentang perempuan hitam yang meminta kepada Rasulullah untuk memukul rebana dihadapannya jika Rasulullah pulang dalam keadaan selamat; di mana Hadits tersebut diriwayatkan dan disahihkan oleh at-Tirimidzi dan Ahmad; al-Albani rusak berkata[827]:

وقد يشكل هذا الحديث على بعض الناس، لأن الضرب بالدف معصية في غير النكاح والعيد، والمعصية لا يجوز نذرها ولا الوفاء بها، والذي يبدو لي في ذلك أن نذرها لمّا كان فرحًا منها بقدومه صالحًا سالمًا منتصرًا اغتفر لها السبب الذي نذرته لإظهار فرحها خصوصية له دون الناس جميعًا، فلا يؤخذ منه جواز الدف في الأفراح كلها.اهـ

"Hadits ini bermasalah *(musykil)* atas sebagian orang, oleh karena memukul rebana adalah perbuatan maksiat selain pada pernikahan dan hari raya, sementara maksiat itu tidak boleh dinadzarkan dan tidak boleh dilaksanakan jika nadzar dengannya, dan yang nyata bagiku terkait Hadits ini bahwa nadzar perempuan tersebut oleh karena untuk mengungkapkan rasa gembira dengan kedatangan Rasulullah dalam keadaan sehat, selamat, dan dengan kemenangan maka diampuni baginya dengan sebab tersebut dalam nadzarnya untuk menampakan rasa gembiranya yang itu merupakan kekhususan bagi Rasulullah, bukan bagi seluruh manusia, dengan demikian tidak boleh disimpulkan bahwa rebana itu boleh dalam seluruh [peringatan] untuk mengungkapkan rasa gembira". [Demikian tulisan rusak al-Albani].

Bantahan:

---

[826] Tajuddin as-Subki, *Mu'id an-Ni'am* (h. 86)

[827] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (4/142)

Seandainya memukul rebana itu tidak boleh pada selain acara pernikahan dan hari raya karena dianggap maksiat maka tentu akan dilarang oleh Rasulullah untuk menggunakannya. [Jelas, perkataan al-Albani ini *ngaco*]. Lalu, perkataan al-Albani bahwa itu adalah kekhususan bagi Rasulullah saja, tidak bagi selainnya; tertolak dengan apa yang telah ditegaskan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari*, sebagai berikut[828]: "Sesungguhnya dasar dalam seluruh perbuatan Rasulullah adalah untuk diikuti, hingga telah tetap (sahih) adanya dalil yang menunjukan kekhususan baginya", juga [tertolak] dengan perkataan *al-Hafizh* Ibnu Hajar[829]: "Kekhususan itu tidak dibenarkan kecuali dengan adanya dalil", [pertanyaannya]; mana dalil atas kekhususan tersebut [seperti pemahaman al-Albani]?!

Kemudian, apa yang hendak dikatakan al-Albani terkait Hadits riwayat Ibnu Majah yang telah kita sebutkan di atas, yaitu bahwa Rasulullah lewat di hadapan kaum perempuan dari Bani Najjar, di mana mereka juga melantunkan puji-pujian bagi Rasulullah dengan diringi rebana!? [Padahal konteksnya bukan pulang dari berperang].

Di antara bukti kebolehan tersebut, walaupun bukan dalam acara pernikahan atau hari raya adalah apa yang telah ditegaskan oleh Ibnu Hajar al-Haitami dalam kitab *Fath al-Jawad*, berkata[830]: "Rebana dibolehkan, walaupun padanya ada semacam *kecrekan (jalajil)*, bagi kaum laki-laki dan perempuan, dengan tanpa ada sebab sekalipun [artinya; walaupun tanpa adanya acara tertentu]". [Demikian perkataan Ibnu Hajar al-Haitami].

Al-Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulumiddin* berkata[831]: "Sebab yang kedua terkait alat-alat [yang diharamkan] adalah apabila itu khusus (syi'ar) yang digunakan oleh orang-orang para peminum khamr atau orang-orang yang menyerupai perempuan *(al-mukhannatsin)*, yaitu [seperti] seruling, alat musik petik yang bersenar, dan *al-Kubah* (gendang yang ditengahnya berbentuk kecil), tiga alat ini dilarang, selain yang tiga ini maka hukumnya tetap pada asalnya, yaitu mubah (boleh), seperti rebana, sekalipun memiliki *kecrekan*". [Demikian tulisan al-Ghazali].

Al-Buhuti al-Hanbali dalam kitab *Syarh Muntaha al-Iradat* berkata[832]: "Dan disunnahkan mengumumkan pernikahan, dan disunnahkan [pula]

---

[828] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (3/547)
[829] Ibnu Hajar, *Fath al-Bari* (4/62)
[830] Ibnu Hajar al-Haitami, *Fath al-Jawad* (2/406)
[831] Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumiddin* [dengan *Syarh Ithaf as-Sadah al-Muttaqin*] (6/502)
[832] Al-Buhuti, *Syarh Muntaha al-Iradat* (3/92)

memuluk rebana yang mubah untuk itu, demikian pula sunnah memukul rebana yang mubah dalam acara khitanan, kedatangan orang dari berpergian jauh, dan semacamnya; seperti kelahiran, dan [acara] perkawinan". [Demikian perkataan al-Buhuti]. Kemudian dalam karya al-Buhuti lainnya, yaitu dalam kitab *Kassyaf al-Qina'*, beliau berkata[833]: "Disunnahkan memukul rebana, tanpa ada alat-alat yang memiliki senar; dalam pesta perkawinan". [Demikian perkataan al-Buhuti]. Lalu, Ibnu Qudamah al-Hanbali dalam kitab *al-Mughni* berkata[834]: "Telah berkata Ahmad ibn Hanbal: Tidak mengapa dipukul rebana pada acara perkawinan dan khitan". [Demikian tulisan Ibnu Qudamah].

Ibnu 'Abidin al-Hanafi dalam kitab *Hasyiyah Radd al-Muhtar 'Ala ad-Durr al-Mukhtar* berkata[835]: "Boleh memukul rebana dalam acara perkawinan", telah disebutkan dalam kitab *al-Bahr*, dari kitab *al-Mi'raj*, bahwa demikian itu mubah dalam acara pernikahan atau acara lainnya yang mengandung perstiwa-peristiwa bahagia". [Demikian tulisan Ibnu 'Abidin].

Kesimpulannya, al-Albani telah menyalahi Hadits Rasulullah, bahkan ia telah menjadikan Hadits tunduk kepada pendapat rusaknya, sehingga ia mengaramkan perkara yang halal, lalu [untuk itu] ia membuat takwil rusak terhadap Hadits perempuan hitam yang memukul rebana di hadapan Rasulullah tersebut, benar-benar takwil rusak hanya untuk membela pedapat rusaknya, takwil batil yang tidak pernah dinyatakan oleh siapapun. Hanya kepada Allah kita mengadu. *[Hasbunallah].*

Al-Albani [Tanpa Sadar] Menghakimi Dirinya Sendiri Sebagai Orang Sedikit Pengetahuan Tapi Menipu Orang Seakan Dirinya Orang Alim

Al-Albani dalam karyanya berjudul *Adab az-Zafaf* berkata[836]:

لم نر أحدًا ممن ألف في الناسخ والمنسوخ أورد الأحاديث (المذكورة فيما هو منسوخ كالحافظ ابن الجوزي في رسالة إخبار أهل الرسوخ في الفقه والتحديث بمقدار المنسوخ في الحديث والحافظ الحازمي في كتابه الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار.اهـ

"<u>Kami tidak melihat seorangpun</u> dari mereka yang telah menyusun [kitab] tentang *nasikh* dan *mansukh* yang menjelaskan Hadits-Hadits[837] tersebut

[833] Al-Buhuti, *Kassyaf al-Qina'* (5/22)
[834] Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (7/434)
[835] Ibnu 'Abidin, *Hasyiyah Radd al-Muhtar 'Ala ad-Durr al-Mukhtar* (5/482)
[836] Al-Albani, *Adab az-Zafaf* (h. 151-152)

dalam apa yang ia itu mansukh (dihapus) seperti *al-Hafizh* Ibnul Jauzi dalam risalahnya berjudul *Ikhbar Ahl ar-Rusukh Fi al-Fiqh Wa at-Tahdits Bi Miqdar al-Mansukh Fi al-Hadits* dan *al-Hafizh* al-Hazimi dalam kitabnya berjudul *al-I'tibar Fi an-Nasikh Wa al-Mansukh Min al-Atsar*". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Dengan tulisan tersebut al-Albani hendak memberikan kesan kepada para pengikutnya dan para pembaca bukunya bahwa dirinya seakan orang yang telah sangat luas menelaah kitab-kitab para ulama. Seakan dirinya tidak menyisakan satu-pun kitab para ulama terkait *nasikh* dan *mansukh* dalam Hadits kecuali semua itu telah ia teliti, yang ujung dari itu semua ia hendak menetapkan bahwa apa yang menjadi pendapatnya adalah bantahan terhadap siapapun yang menyelisihinya. Padahal faktanya, al-Albani rusak ini tidak menelaah semua kitab-kitab *nasikh* dan *mansukh* yang telah menegaskan bahwa Hadits-Hadits yang zahirnya seakan menetapkan keharaman perhiasan emas yang berbentuk lingkaran *(adz-dzahab al-muhallaq)* bagi kaum perempuan bahwa itu semua telah dihapus (mansukh); di mana mansuknya Hadits-Hadits tersebut telah ditetapkan oleh banyak ulama. [Di antaranya]; *al-Hafizh* Ibnu Syahin menegaskan bahwa Hadits-Hadits tersebut telah *mansukh* (dihapus) dalam kitabnya berjudul *an-Nasikh Wa al-Mansukh Min al-Hadits*, dan kitab ini sangat popular di kalangan para penuntut ilmu, terlebih lagi di kalangan para ulama. *Al-Hafizh* Ibnu Syahin berkata[838]: "Pada awal Islam kaum laki-laki memakai cincin emas dan lainnya, dan pada awalnya larangan Rasulullah dari menggunakan emas berlaku bagi seluruh orang [laki-laki dan perempuan], namun kemudian Rasulullah membolehkannya [hanya] bagi kaum perempuan, tidak boleh bagi kaum laki-laki. Dengan demikian apa yang semula dilarang atas atas kaum perempuan tersebut menjadi mubah bagi mereka, sehingga kebolehan di sini *(al-ibahah)* menghapuskan larangan". [Demikian tulisan *al-Hafizh* Ibnu Syahin).

Wahai para pembaca, anda lihat betapa al-Albani sangat teledor dan nekad, ia berani menghilangkan apa yang [ketetapan hukumnya] telah disebutkan oleh para ulama dalam kitab-kitab mereka. Hal itu menunjukan bahwa al-Albani sangat jauh dari menela'ah semua kitab-kitab para ulama. Pemahaman rusak al-Albani ini tidak lain hanyalah untuk mengharamkan

---

[837] Yang dimaksud adalah Hadits-Hadits yang zahirnya seakan mengharamkan kaum perempuan memakai perhiasan-perhiasan emas yang berbentuk lingkaran, seperti cincin dan gelang.

[838] Ibnu Syahin, *an-Nasikh Wa al-Mansukh* (h. 266)

[apa yang jelas halal bagi kaum perempuan]; yaitu memakai perhiasan cincin emas, gelang emas, dan kalung emas. Pengakuan al-Albani bahwa dirinya telah menelaah dan merujuk kepada semua manuskrip dan kitab-kitab para ulama bahwa semua itu [menurutnya] telah menetapkan keharaman tersebut; adalah pengakuan yang sangat bodoh. Ini semua menunjukan bahwa al-Albani apabila berbicara masalah-masalah yang ia tidak sependapat di dalamnya dengan kaum Ahlussunnah Wal Jama'ah maka ia membuat gaya bahasa yang dapat mengelabui umat Islam, [bahkan] hingga menghapus [atau memelintir] catatan-catatan para ulama. Dan sesungguhnya, itulah bahasa para ahli bid'ah [yang sangat menyesatkan].

Pasal Ke Empat

Al-Albani Menyempal Dari Para Ahli Hadits Dan kebodohannya Terhadap Hadits-Hadits Nabi

Al-Albani menulis Huruf (ص) Setelah Menyebut Nama Rasulullah

Al-Albani telah menyalahi para ahli Hadits, ia hanya menulis (ص) setelah menyebutkan nama Rasulullah. Dalam cataatn *ta'liq* atas kitab *Shahih Ibn Khuzaimah al-Albani* menuliskan sebagai berikut[839]:

انظر الفقرة ١٩ من كتابي "حجة النبي ص"، ناصر. اهـ

"Lihat alenia ke sembilan belas dari kitabku [berjudul]; *Hujjah an-Nabi* (ص), Nashir". [Demikian tulisan al-Albani]. Nashir yang dimaksud olehnya adalah dirinya sendiri, yang menulis catatan *ta'liq* bagi kitab tersebut.

Dalam karyanya yang sama al-Albani juga berkata[840]:

مفهومه أنه لا يجوز الزيادة على عدد ركعات ص، وهو الذي ذهبت إليه في رسالتي صلاة التراويح، ناصر.اهـ

"Pemahamannya adalah bahwa tidak boleh menambahkan di atas di atas bilangan raka'at-nya (ص), dan itulah apa yang menjadi pendapatku dalam risalahku berjudul *Shalat at-Tarawih*, Nashir". [Demikian tulisan al-Albani].

Demikian pula di banyak tempat dalam catatan *ta'liq* terhadap kitab *al-Kalim ath-Thayyib* karya Ibnu Taimiyah; al-Albani menuliskan huruf (ص) saja setelah menyebutkan nama Rasulullah. Lalu, demikian pula dalam

---

[839] Al-Albani, *Shahih Ibn Khuzaimah* (2/76, 194, 349), cet. 1395 H/1975 R
[840] Al-Albani, *Shahih Ibn Khuzaimah* (h. 90, 119, 121, 125, 126)

karyanya berjudul *Ahkam al-Jana-iz*[841], juga dalam karyanya berjudul *Shahih al-Jami' ash-Shaghir*[842], serta dalam banyak karya-karya al-Albani lainnya.

Bantahan:

Ketika al-Albani menulis perkara apa yang kita kutip darinya di atas hal itu telah lewat baginya masa, -sebagaimana pengakuannya- sekitar dua puluh tahun dalam pergulatannya dengan ilmu Hadits [tanpa guru], namun nyatanya ia telah menyalahi para ulama ahli Hadits dalam masalah-masalah pokok, dan menyempal dari mereka. Hal ini menunjukan bahwa al-Albani tidak mengambil manfaat dan pelajaran dalam masa puluhan tahun tersebut. Dan sesungguhnya, belajar [semua bidang ilmu agama] yang benar itu wajib kepada para ulama, mengambil [mendengar] dari mulut mereka, lalu para ulama tersebut dari para ulama sebelumnya, dan seterusnya demikian hingga bersambung kepada para Sahabat Rasulullah, dari Rasulullah. Praktik mencari ilmu dengan metode demikian ini sudah sangat popular dan diketahui oleh semua para pencari ilmu [yang masih rendah], terlebih lagi oleh para ulama. Pertanyaannya; apakah al-Albani pernah belajar dengan metode seperti itu dalam waktu yang puluhan tahun itu?! [Tidak, karena al-Albani tidak punya guru].

Saudaraku para pembaca, berikut ini adalah pernyataan para ulama ahli Hadits kita kutip dari karya-karya mereka supaya menjadi jelas pengakuan rusak orang-orang semacam al-Albani ini.

Al-Hafizh as-Suyuthi dalam kitab *Tadrib ar-Rawi* berkata[843]: "Makruh hukumnya hanya membaca shalawat saja tanpa salam [atas Rasulullah], atau salam saja [tanpa shalawat], juga makruh hukumnya membuat rumus [tertentu] dalam shalawat dalam salam dalam [bentuk] tulisan, seperti dengan satu huruf [ص], atau dengan dua huruf [ص م], seperti orang yang menulis dengan (صلعم), tetapi hendaklah ditulis shalawat dan salam tersebut secara sempurna". [Demikian perkataan *al-Hafizh* as-Suyuthi]. Senada dengan penjelasan ini apa yang telah dituliskan oleh *al-Hafizh* Zainuddin al-'Iraqi dalam kitab *Syarh 'Alfiyah Musthalah al-Hadits*; kitab menjelaskan sekitar 1000 bait dalam ilmu Musthalah al-Hadits yang juga merupakan karya beliau sendiri.

---

[841] Al-Albani, Ahkam al-Jana-iz (h. 56, 64, 65), cet. 1388 H/1969 R

[842] Al-Albani, Shahih al-Jami' ash-Shaghir (h. 227), cet. 1388 H/1969 R

[843] As-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi* (h. 284)

Al-Hafizh as-Sakhawi dalam kitab *Fath al-Mughits*[844], dalam menjelaskan *Alfiyah al-'Iraqi*[845], berkata: "Hindari olehmu wahai penulis untuk membuat rumus bagi shalawat dan salam atas Rasulullah dalam tulisanmu, seperti dengan hanya menulis dengan dua huruf atau semacam itu, sehingga bentuknya berkurang, seperti yang diperbuat oleh al-Kisa-i, dan orang-orang bodoh dari kaum ajam pada umumnya (al-'ajam), serta orang-orang awam; di mana mereka menulis bacaan (صلى الله عليه وسلم) menjadi (ص), atau (صم), atau (صلم), atau (صلعم)". [Demikian tulisan *al-Hafizh* as-Sakhawi].

Al-Albani Menilai Dla'if Banyak Hadits Karena Kebodohannya Dengan Keadaan Para Perawi

Al-Albani dalam karyanya bejudul *Irwa' al-Ghalil* berkata[846]:

هذا إسناد صحيح على شرط الشيخين لولا أنّ ابن جريج عنعنه... قال: إذا قلت :قال عطاء: فأنا سمعته منه وإن لم أقل سمعت، قلت: وهذه فائدة عزيزة فاحفظها، فإني كنت في غفلة منها زمنًا طويلًا ثم تنبهت لها، وبها تبين السر في إخراج الشيخين لحديث ابن جريج عن عطاء معنعنًا.اه

"Ini *sanad* sahih di atas syarat dua kitab *Shahih* [al-Bukhari dan Muslim] kalau bukan karena Ibnu Juraij dengan cara *mu'an'an"*, lalu "Jika engkau berkata: 'Atha telah berkata: Aku telah mendengarnya darinya sekalipun aku tidak berkata: "Aku telah mendengar", aku [al-Albani] berkata: "Ini adalah faedah (pelajaran) yang agung (penting), maka hafalakanlah ia, oleh karena aku sudah pernah lalai (lupa) darinya dalam waktu yang sangat panjang, hingga kemudian aku baru ingat kembali. Dengan kaedah ini jelaslah rahasia mengapa dua syekh [al-Bukhari dan Muslim] meriwayatkan Hadits Ibnu Juraij dari 'Atha secara *mu'an'an*". [Demikian tulisan al-Albani].

Perkataan al-Albani ini memberikan pemahaman bahwa sudah sekian tahun lamanya si-orang rusak ini telah menilai lemah *(dla'if)* semua riwayat Hadits yang di dalamnya terdapat riwayat Ibnu Juraij, dari 'Atha, sama halnya Hadits-Hadits yang ada dalam dua kitab *Shahih* [al-Bukhari dan Muslim], maupun dalam kitab lainnya. Di atas pendapat rusak al-Albani ini maka berarti seluruh Hadits yang di dalamnya terdapat riwayat Ibnu Juraij dari 'Atha adalah Hadits-Hadits yang tidak boleh diamalkan selama Ibnu Juraij tidak menegaskan dengan redaksi *tahdits* (yaitu; lafazh *haddatsani, akhbarani,* dan semacamnya), atau Hadits-Hadits tersebut tidak memiliki

[844] As-Sakhawi, *Fath al-Mughits* (3/70)
[845] Al-'Iraqi, *Fath al-Mughits* (h. 239)
[846] Al-Albani, *Irwa' al-Ghalil* (5/202)

bukti yang membenarkannya *(syahid)* dan adanya penguat *(‘adlid).* [Musibah, ini jelas musibah besar], itulah akibat dari hanya menela’ah kitab-kitab para ulama dari tanpa belajar langsung kepada mereka, [semacam al-Albani ini].

Model penilaian *ngawur* al-Albani semacam di atas cukup banyak, di antaranya; ia menilai dla’if seluruh Hadits riwayat Abis-Samh Darraj karena kebodohannya terhadap keadaan para perawi Hadits *(ahwal ar-rijal)*, sedikitpun al-Albani rusak ini tidak memandang bahwa dalam Hadits-Hadits Abis-Samh tersebut terdapat hukum-hukum *Syara’* dari Rasulullah. Dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah*, al-Albani rusak ini berkata[847]:

كنت أوردت حديث المعلّى هذا في ضعيف الجامع الصغير مقتصرًا على قولي ضعيف، وكان ذلك بناء على تضعيفي قديمًا لحديث درّاج مخرجًا لهما في الضعيفة، رقم 3170. اهـ

“Aku telah mengutip Hadits al-Mu’alla ini dalam kitab-[ku] berjudul *Dla’if al-Jami’ ash-Shaghir* dengan kalimat ringkas dalam perkataanku; “[Ini] *dla’if*”, [penilaianku] demikian itu di dasarkan kepada penilainku terdahulu di mana aku telah menilai dla’if terhadap Hadits Darraj, [dan] aku telah *takhrij* kedua Hadits tersebut dalam kitab-[ku]; *Silsilah al-AHadits adl-Dla’ifah*, nomor 3170”. Kemudian al-Albani berkata:

وهووإن كان مال إلى تضعيف دراج مطلقًا كما كنت أنا عليه سابقًا... .اهـ

“Dan dia[848], sekalipun cenderung menilai lemah Darraj secara mutlak sebagaimana penilaianku terdahulu terhadapnya…”.

Lalu, al-Albani *ngawur* ini berkata[849]:

والذي أراه أنه حسن للخلاف المعروف في أبي السّمح اسمه درّاج، وقد كنت ضعفت حديثه هذا قديمًا كأحاديثه الأخرى ثم ترجّح عندي قول أبي داود في التفريق بين ما يرويه عن أبي الهيثم فضعيف وما يرويه عن ابن حجيرة فمستقيم.اهـ

“Dan pendapat [akhir] yang aku pandang adalah bahwa ia itu adalah Hadits[850] [dengan derajat] hasan, karena ada perbedaan pendapat (kritikus Hadits) tentang keadaan Abis-Samh; yang namanya adalah Darraj, di mana dahulu aku telah menilai *dla’if* semua riwayat Haditsnya, tapi kemudian nyatalah bagiku pendapat yang kuat dari perkataan Abu Dawud, bahwa harus dibedakan apa yang diriwayatkan oleh oleh Darraj dari al-Haitsam; yang Haditsnya dinilai *dla’if*, dengan apa yang diriwayatkan oleh Darraj dari

[847] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (nomor 3351)
[848] Orang yang hidup sezaman dengan al-Albani sendiri.
[849] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (nomor 3470)
[850] Hadits yang dibicarakan dalam karya al-Albani tersebut.

Ibnu Hujairah; yang Haditsnya dinilai lurus [bukan *dla'if*]". [Demikian perkataan rusak al-Albani].

Al-Albani Menyalahi Ahli Hadits Dengan Menilai *Dla'if* Para Perawi Yang Disebutkan Oleh adz-Dzahabi Dalam *al-Mizan al-I'tidal*

Adz-Dzahabi menyusun sebuah kitab berjudul *Mizan al-I'tidal,* ia berbicara di dalamnya tentang keadaan para perawi Hadits dan tingkatan mereka dalam *al-Jarh Wa at-Ta'dil;* yang di dalamnya beberapa para perawi yang *tsiqah* dan memiliki sifat *'adalah* (adil), di mana adz-Dzahabi sendiri membela mereka. Dalam mukadimah kitabnya tersebut adz-Dzahabi berkata[851]: "Di dalamnya terdapat beberapa perawi yang diperbincangkan dengan kritik yang sedikit dan penilaian *jarh* (cela) yang ringan *(bi adna lin wa bi aqall tajrih)* walaupun sesungguhnya ia itu seorang yang *tsiqah* dan agung. Kalau bukan karena Ibnu 'Adi dan [atau] lainnya mengungkit namanya maka tentu akupun tidak akan menyebutkannya karena [telah nyata] *tsiqah*-nya. Sementara itu aku berpendapat bahwa tidak [layak] jika harus aku hapus (atau aku tinggalkan) nama-nama perawi [tersebut]; -di mana mereka telah dikritik secara halus dalam kitab para Imam terkemuka di atas-, karena khawatir aku akan diadili (diperangi), [artinya] bahwa aku menyebutkan nama-nama mereka [dalam kitab ini] bukan artinya aku memandang mereka sebagai orang-orang *dla'if*". [Demikian perkataan adz-Dzahabi].

Kemudian di akhir kitabnya tersebut *(Mizan al-I'tidal)*, adz-Dzahabi berkata[852]: "Selesai [penulisan] kitab, pada dasarnya [penulisan kitab] ini adalah hendak menyebutkan para perawi yang lemah *(dla'if)*, namun demikian di dalamnya -seperti yang telah aku sebutkan di mukadimah-terdapat beberapa orang yang *tsiqat* (terpercaya), aku sebutkan nama-nama mereka untuk tujuan membela mereka, dan oleh karena berbicara tentang keadaan mereka tidak berpengaruh kepada adanya kelemahan *(adl-dla'f)* terhadap mereka". [Demikian perkataan adz-Dzahabi].

Dengan demikian, para ulama ahli Hadits apabila mereka mendapati sebuah Hadits di mana salah biografi *(tarjamah)* salah seorang perawinya disebutkan oleh adz-Dzahabi dalam kitab *al-Mizan* tidak otomatis mereka menghukumi Hadits tersebut, [juga perawi tersebut] sebagai dla'if. Karena di antara para perawi yang disebutkan dalam *al-Mizan* itu beberapa di antaranya ada yang *tsiqah*, sebagaimana telah kita jelaskan di atas. Hal ini

---

[851] Adz-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal* (1/2)
[852] Adz-Dzahabi, *Mizan al-I'tidal* (4/616)

berbeda dengan al-Albani, ia mengisyaratkan kepada bahwa para perawi yang telah disebutkan dalam *al-Mizan* mereka semua adalah *dla'if*, ia tidak mempedulikan apa yang diingatkan oleh adz-Dzahabi dalam mukadimah kitabnya tersebut hanya karena untuk mengikuti hawa nafsunya, yang karena itu maka ia menilai lemah *(dla'if)* seorang perawi dalam *sanad* Hadits tentang shalat *qiyam* Ramadlan dengan jumlah 20 raka'at di masa 'Umar ibn al-Khatthab, hanya karena perawi tersebut disebutkan namanya dalam kitab *al-Mizan*. Terkait perawi Hadits [*qiyam* Ramadlan yang dinilai *dla'if* tersebut], al-Albani berkata[853]:

ولهذا أورده الذهبي في الميزان، ومن المعلوم أنه إنما يذكر فيه من تكلم فيه من الرواة. اهـ

"Karena itu, perawi ini telah disebutkan oleh adz-Dzahabi dalam kitab *al-Mizan*, dan sebagaimana diketahui bahwa adz-Dzahabi menyebutkan biografi para perawi dalam kitabnya tersebut adalah para perawi yang bermasalah *(tukullima fih)*". [Demikian tulisan rusak al-Albani].

Para pembaca sekalian, setelah nyata bagi kita keadaan al-Albani begitu sangat rusak hingga titik ini; maka apakah al-Albani ini masih layak untuk dijadikan sandaran dalam apa yang menjadi penilaiannya, perkataannya, atau apa yang dikutip olehnya dari kitab-kitab ulama terdahulu?! [Tentu, sangat-sangat tidak layak, bahkan wajib ditinggalkan].

Al-Albani Menuduh *Al-Hafizh* As-Suyuthi Dan *Al-Hafizh* Al-Mundziri Telah Sangat Lalai (teledor Parah) Karena Menyandarkan Sebuah Hadits Bukan Kepada Dua Kitab *Shahih* [Al-Bukhari Dan Muslim] Padahal Hadits Tersebut Ada Di Dalam Keduanya

[1]. Al-Albani [sendiri] menyebutkan sebuah Hadits riwayat Ahmad dalam kitab *Musnad*, dari jalur Abu Nadlrah, dari Abu Sa'id al-Khudri, dari Rasulullah, bersabda:

إن الدنيا خضِرةٌ حلوةٌ، وإن اللهَ تعالى مستخلفُكم فيها لينظُرَ كيف تعملون، فاتقوا الدنيا واتقوا النساءَ، فإنّ أوّلَ فتنةِ بني إسرائيلَ كانت في النساءِ (رواه أحمد في مسنده)

"Sesungguhnya dunia itu hijau dan manis, dan sesungguhnya Allah mejadikan khalifah (memberikan kekuasaan) di dalamnya untuk dibalaskan terhadap kalian akan apa yang kalian perbuat [di dalamnya], maka waspadalah kalian akan dunia, dan waspadalah kalian akan wanita, maka

[853] Al-Albani, *Shalat at-Tarawih* (h. 50)

sesungguhnya awal fitnah terhadap Bani Isra-il adalah [sebab] kaum perempuan". Kemudian al-Albani berkata[854]:

أخرجه أحمد في المسند. اهـ

"Diriwayatkan oleh Ahmad dalam kitab *Musnad*". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya Hadits tersebut telah diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya[855] dengan redaksi sama dengan itu, kecuali pada kata *"li yandzura"*, dalam redaksi Muslim dengan *"fa yanzhura"*, namun demikian al-Albani tidak menyandarkan periwayatan Hadits tersebut kepada Muslim karena kelalaian dan keteledoran yang parah darinya, sebagaimana ia menuduh demikian terhadap dua imam Hadits yang agung di atas [as-Suyuthi dan al-Mundziri]. Anda perhatikan bagaimana kata-kata buruk al-Albani rusak ini[856]:

تنبيه: أورد المنذري هذا الحديث في الترغيب من رواية أبي داود الترمذي فقط عن ابن عمر وهذا قصور فاحش، إذ فاته أنه في صحيح البخاري، وأفحش منه أنّ السيوطي أورد الجملة الأولى منه من رواية أبي داود عن سويد بن حنظلة ففاته أنه عند الشيخين وغيرهما. اهـ

"Peringatan: al-Mundziri telah meriwayatkan Hadits ini[857] dalam kitab *at-Targhib* dari riwayat Abu Dawud dan at-Tirmidzi saja, dari Ibnu 'Umar, ini adalah keteledoran yang parah, karena ia lalai bahwa Hadits tersebut sebenarnya ada dalam kitab *Shahih al-Bukhari*. Labih parah dari pada itu, as-Suyuthi meriwayatkan redaksi awal [Hadits tersebut] dari riwayat Abu Dawud, dari Suwaid ibn Hanzhalah, hingga ia lalai (teledor) bahwa Hadits tersebut sebenarnya ada dalam dua kitab *Shahih [al-Bukhari dan Muslim]*". [Demikian perkataan buruk al-Albani].

Dalam karya al-Albani lainnya berjudul *Tamam al-Minnah*, al-Albani rusak berkata[858]:

قوله: وعن عبد الله بن أبي أوفى أن رسول الله كان إذا أُتِيَ بصدقة قال: "اللَّهُمَّ صلِّ عليهم"، رواه أحمد وغيره، قلت [يعني: الألباني]: لقد أبعد المؤلف النجعة، فالحديث في الصحيحين كما في المنتقى

[854] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (nomor 911)
[855] Muslim, *Shahih, Kita bar-Riqaq,* Bab tentang meyoritas penduduk surge adalah orang-orang faqir (nomor 2742)
[856] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/17)
[857] Hadits yang dibahas adalah: *"al-Muslim Akh al-muslim".*
[858] Al-Albani, *Tamam al-Minnah* (h. 360)

وغيره، ولا يجوز عزو الحديث إذا كان في الصحيحين أو في أحدهما إلى غيرهما إلا تبعًا أو لزيادة فيه. اهـ.

“Perkataannya[859]; Dari ‘Abdullah ibn Abi Aufa bahwa Rasulullah apabila didatangkan kepadanya harta zakat maka beliau berdoa [bagi mereka yang berzakat]: *“Ya Allah, tambahkan kemuliaan bagi mereka”*, [Hadits ini] diriwayatkan oleh Ahmad dan lainnya”. Aku [al-Albani] berkata: “Penyusun kitab ini telah menjauhkan sumber [pengambilan], karena sebenarnya Hadits tersebut diriwayatkan dalam dua kitab *Shahih [al-Bukhari dan Muslim],* sebagaimana disebutkan dalam kitab *al-Muntaqa* dan lainnya, dan [sebenarnya] tidak boleh menyandarkan sebuah Hadits kepada selain dua kitab *Shahih [al-Bukhari dan Muslim]* atau kepada salah satu dari keduanya [jika Hadits tersebut ada dalam keduanya], kecuali untuk tujuan [menetapkan] adanya *mutaba’ah* [jalur lain yang menguatkan] atau untuk tujuan mengutip [adanya] tambahan di dalamnya”. [Demikian tulisan al-Albani].

Wahai para pembaca, silahkan anda nilai sendiri bagaimana seorang al-Albani ini [dengan gaya bahasanya tersebut] berlaku sombong, besar kepala, membuat tuduhan buruk dan tidak beradab kepada para *Huffazh al-Hadits*. [Seakan al-Albani rusak ini hendak mensejajarkan dirinya dengan para *Huffazh al-Hadits*, atau bahkan lebih tinggi dari mereka, padahal mutu dirinya sendiri nol besar, nihil dan bangkrut].

[2]. [Kemudian al-Albani sendiri juga telah rancu dan teledor yang sangat parah dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah*, di mana ia menyandarkan periwayatan sebuah Hadits kepada ath-Thahawi, padahal Hadits tersebut diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya. Al-Albani berkata[860]:

حديث: أيامُ التشريقِ أيامُ طُعْمٍ وذِكْرٍ، وأخرجه الطحاوي من حديث عليّ بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص. وهو وابن سعد عن عبد الله بن حذافة، وهو أيضًا عن نُبَيْشَةَ الهذلي ورجل من أصحاب النبيّ وبشر بن سحيم وأم عمر بن خلدة الزرقي والحكم الزرقي وأم مسعود. اهـ.

“Hadits: “Hari *tasyriq* adalah hari [untuk] makan dan dzikir…”, telah diriwayatkan oleh ath-Thahawi[861] dari Hadits ‘Ali ibn Thalib dan Sa’ad ibn Abi Waqqash, [yang] Hadits itu juga [diriwayatkan] oleh ath-Thahawi dan Ibnu Sa’ad Dari ‘Abdullah ibn Hudzaifah, [yang] Hadits itu juga [diriwayatkan] oleh

[859] Yang dimaksud oleh al-Albani adalah Sayyid Sabiq.
[860] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (3/277, nomor 1282)
[861] Ath-Thahawi, *Syarh Ma’ani al-Atsar* (2/245)

ath-Thahawi[862] dari Nubaisyah al-Hudzali[863], dan seseorang [lainnya] dari Sahabat Rasulullah, serta dari Bisyr ibn Suhaim, Ummu 'Umar ibn Khaldah az-Zurafi, al-Hakam az-Zurafi, dan Ummu Mas'ud". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani, -orang yang mengaku dirinya sebagai ahli Hadits, padahal para ahli Hadits terbebas darinya-, tidak mengetahui, teledor, lalai dan bodoh bahwa sesungguhnya Hadits Nubaisyah al-Hudzli [tentang hari *tasyriq* tersebut] telah diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya[864], lalu mengapa al-Albani rusak ini tidak menyandarkan periwayatannya kepada Muslim, tetapi malah kepada ath-Thahawi?! [Sungguh, itulah akibat bicara dengan dasar hawa nafsu].

[3]. Al-Albani juga telah menjauhkan sumber referensi, ketika menyebutkan Hadits:

جاء رجل بناقة مخطومة فقال: هذه في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لك بها يومَ القيامةِ سبعُمائةٍ، كلُّها مَخْطُومةٌ

"Datang seorang laki-laki [menghadap Rasulullah] dengan unta betina yang telah dicucuk pada hidungnya [dengan tali kekang], ia berkata: "Ini untuk di jalan Allah (fi sabillah)", Rasulullah berkata: "Bagimu [balasan] dengannya di hari kiamat dengan 700 ekor yang seluruhnya telah dicukuk pada hidungnya". Al-Albani mengatakan bahwa Hadits ini diriwayatkan oleh al-Hakim dalam kitab *al-Mustadrak*, dari jalur Jarir, dari al-A'masy". Al-Albani teledor bahwa sebenarnya Hadits tersebut [sebenarnya juga] telah diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Shahih*-nya, [yang padalah ia itu] dengan jalur yang sama, dalam al-Albani dalam karyanya *Silasilah al-AHadits ash-Shahihah*, setelah menyebutkan Hadits ini, dari jalur Fudlail ibn 'Iyadl, dari al-A'masy, berkata[865]:

وقد تابعه جرير عن الأعمش به، أخرجه الحاكم (٢/٩٠) وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا.اه

[862] Ath-Thahawi meriwayatkannya dengan beberapa redaksi yang saling berdekatan (mirip) dari setiap perawi yang disebutkan oleh al-Albani di atas. Lihat Ath-Thahawi, *Syarh Ma'ani al-Atsar* (2/245-246)

[863] Dalam riwayat Nubaisyah al-Hudzali dengan redaksi: *"Ayyam at-tasyriq ayyam akl wa syurb wa dzkrillah azza wa jalla"*.

[864] Muslim, *Shahih, Kitab ash-Shiyam,* Bab tentang haram puasa di hari *tasyriq* (nomor 1141)

[865] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/228, nomor 634)

"Telah *mutaba'ah* [yang menguatkan] baginya oleh [jalur] Jarir[866], dari al-A'masy, diriwayatkannya oleh al-Hakim (2/90), dan berkata: "[Ini Hadits] sahih di atas syarat *Syaikhan* [al-Bukhari dan Muslim], dan disepakatinya oleh adz-Dzahabi, dan [kualitas] Hadits tersebut [memang] seperti apa yang dikatakan oleh keduanya". [Demikian perkataan al-Albani].

[4]. Al-Albani dalam karyanya berjudul *Irwa' al-Ghalil*[867], dalam menyebutkan Hadits Ibnu 'Abbas:

من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به

"Siapa orang kalian dapati ia melakukan apa yang telah dilakukan kaum Luth maka bunuhlah pelaku dan yang dilakukan terhadapnya", berkata (al-Albani):

صحيح، أخرجه أبو داود (٤٤٦٢)، والترمذي (٢٧٥/١)، وابن ماجه (٢٥٦١)، قال الترمذي عقب حديث ابن عباس: وقد روي هذا الحديث عن عاصم بن عمر، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، قلت (أي الألباني): وقد وصله أبو الشيخ وابن عساكر في جزء تحريم الأُبْنَة من طريق عبد الله بن نافع حدَّثنا عاصم بن عمر به ولفظه: الذي يعمل عمل قوم لوط فارجم الأعلى والأسفل، ارجمهما جميعًا.اهـ

"Sahih, diriwayatkan oleh Abu Dawud (nomor 4462), at-Tirmidzi (1/275), dan Ibnu Majah (nomor 2561). At-Tirmidzi setelah menyebutkan Hadits Ibnu 'Abbas [ini] berkata: "Dan telah diriwayatkan [Hadits ini] dari 'Ashim ibn 'Umar, dari Suhail ibn Abi Salih, dari ayahnya, dari Abu Hurairah", aku (al-Albani) berkata: "Dan telah menilai mausul (bersambung) terhadap Hadits ini oleh Abus-Syaikh dan Ibnu 'Asakir dalam [kitab] *Juz Tahrim al-Ubnah*, dari jalur 'Abdullah ibn Nafi'; Telah mengkhabarkan kepada kami dengan Hadits ini oleh 'Ashim ibn 'Umar, dengan redaksi: "Seorang yang berbuat perbuatan kaum Luth maka rajamlah yang di atas dan yang di bawah, rajamlah seluruhnya". [Demikian catatan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani menyandarkan periwayatan Hadits tersebut di atas kepada Abus-Syaikh dan Ibnu 'Asakir padahal Hadits tersebut ada dalam kitab *Sunan* Ibnu Majah (nomor 2562), yaitu langsung dari Hadits Ibnu 'Abbas sendiri. Aneh, sungguh aneh [bahkan *absurd*] prilaku al-Albani rusak ini, ia mencela ulama Hadits dalam masalah penyandaran riwayat Hadits, sementara ia sendiri berbuat apa yang ia cela tersebut!!

---

[866] Artinya Jarir *mutaba'ah* terhadap al-Fudlail.
[867] Al-Albani, *Irwa' al-Ghalil* (8/17-18)

Pasa Ke Lima

Kebodohan al-Albani Terhadap Biografi Para Perawi Hadits

Al-Albani rusak menampilkan dirinya bahwa seakan ia lebih kompeten dibanding siapapun dari orang-orang terdahulu dari para ulama Hadits, ia [seakan merasa] telah banyak mengetahui apa yang tidak diketahui oleh para ulama Hadits terdahulu. Karena dasar itulah maka kemudian al-Albani rusak ini telah berprilaku buruk kepada para ulama Hadits, hingga menuduh mereka telah banyak melakukan kelalaian dan keteledoran. Padahal sesungguhnya al-Albani sendiri yang penuh dengan kelalaian dan keteledoran. Ia menuduh orang lain dengan sesuatu yang sebenarnya ada pada dirinya sendiri. Sungguh, pada dasarnya seorang penuntut ilmu pemula saja sudah tahu bahwa apa yang di-*gembar-gemborkan* oleh al-Albani rusak ini adalah pemahaman yang sangat *ngawur*. Saudaraku, mari kita perhatikan penjelasan berikut ini;

❁ Al-Albani Menafikan Biografi Yang Sesungguhnya Ada Dalam Kitab-Kitab Tentang Para Perawi *(Kutub Ar-Rijal)*

[1]. Al-Albani berkata:

ويحيى بن مالك هذا قد أغفله كلّ من صنّف في رجال الستة فيما علمنا، فليس هو في «التهذيب» ولا في «التقريب» ولا في «التذهيب»، نعم ترجمه ابن أبي حاتم فقال: يحيى بن مالك أبو أيوب الأزدي العتكي البصري المراغي».اهـ

“Menurut yang kami ketahui Yahya ibn Malik [ini] telah dilupakan penyebutan biografinya oleh seluruh [ulama] yang menulis tentang biografi para perawi *Kutub as-Sittah*. Karena itu ia tidak ada [penjelasan biografinya] dalam kitab *at-Tah-dzib*, tidak ada dalam kitab *at-Taqrib*, dan tidak ada dalam kitab *at-Tadz-hib*. Betul, telah disebutkan oleh Ibnu Abi Hatim, [yang] berkata: “Yahya ibn Malik Abu Ayyub al-Azdi al-‘Ataki al-Bashri al-Maraghi”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Padahal biografi Yahya ibn Malik telah disebutkan dalam kitab *at-Tah-dzib,* dalam kitab *at-Taqrib,* dan dalam kitab *at-Tadz-hib* [yang] adalah ringkasan dari kitab *Tah-dzib al-Kamal* karya al-Mizzi; di mana al-Mizzi juga telah menyebutkan biografi Yahya ibn Malik. Mereka (para ulama) menyebutkan biografi Yahya ibn Malik dalam [kumpulan] kunyah *(al-Kuna)*. Mereka (para ulama) berkata: “Abu Ayyub al-Maraghi al-Azdi al-‘Ataki al-Bashri, namanya Yahya, juga disebut dengan Habib ibn Malik”. Penyebutan

nama [Yahya ibn Malik] ini sebenarnya sama persis dengan apa yang ia nukil dari Ibnu Abi Hatim. Silahkan, jika pembaca ingin [penegasan dan kepastian] dapat merujuk ke berbagai referensi terkait biografi Yahya ibn Malik ini. adapun perkataan al-Albani rusak yang menafikannya adalah karena memang dia seorang yang tidak paham dalam membaca kitab-kitab [para ulama], terlebih lagi, menurutnya, ia telah puluhan tahun bergelut dengan penelitian dan *tahqiq* Hadits-Hadits Nabi, hingga perkara sepele seperti ini saja telah membuatnya *"puyeng* dan *celeng"* karenanya. Padahal seorang penuntut ilmu pemula saja telah mengetahui dengan *"encer"* dalam cara mengambil informasi biografi semacam ini dari referensi-referensinya. Anda bayangkan, bagaimana mungkin orang semacam al-Albani [bangkrut] ini mensejajarkan dirinya dan memposisikan dirinya dalam tingkatan *Huffazh al-Hadits* dan *Muhadditsin*?! Jauh, sangat sangat jauh.

⎈ Kebodohan Al-Albani Terhadap Beberapa Biografi Perawi Yang Telah Jelas Disebutkan Dalam Kitab-Kitab *Al-Jarh Wa At-Ta'dil*

[1]. Al-Albani dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* berkata[868]:

حديث: «من يردِ اللهُ به خيرًا يفقهْه في الدينِ» رواه الطحاوي، وابن عبد البر من حديث عمرو بن الحارث أن عباد بن سالم حدّثه عن سالم بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، عن عمر بن الخطاب مرفوعًا. ورجاله ثقات رجال الستة غير عباد بن سالم فلم أجد من ترجمه».اهـ

"Hadits: "Barangsiapa dikehendaki oleh Allah baginya terhadap kebaikan maka Allah memberikan pemahaman kepadanya dalam urusan agama", diriwayatkan oleh ath-Thahawi dan Ibnu 'Abdil Barr dari Hadits 'Amr ibn al-Harits, bahwa 'Abbad ibn Salim telah mengkhabarkan kepadanya, dari Salim ibn 'Abdillah ibn 'Umar [ibn al-Khatthab], dari ayahnya [yaitu 'Abdullah], dari 'Umar ibn al-Khatthab secara *marfu'* (artinya; dari Rasulullah). Seluruh perawinya *tsiqat;* adalah para perawi *al-Kutub as-Sittah,* selain 'Abbad ibn Salim, aku tidak mendapati siapapun yang menuliskan biografinya". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Sesungguhnya biografi 'Abbad ibn Salim sangat popular dalam kitab-kitab *al-Jarh wa at-Ta'dil*, seperti dalam kitab al-Bukhari berjudul *at-Tarikh al-Kabir*[869], kitab *al-Jarh Wa at-Ta'dil*[870] karya Ibnu Abi Hatim, dan kitab *ats-*

[868] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (3/191, nomor 1194)
[869] Al-Bukhari, *at-Tarikh al-Kabir* (6/38)

Tsiqat karya Ibnu Hibban. Perkataan al-Bukhari sebagai berikut: “Telah berkata Ahmad ibn Saleh: Telah mengkhabarkan kepada kami Ibnu Wahb, berkata: Telah mengkhabarkan kepadaku ‘Amr, bahwa ‘Abbad ibn Salim telah mengkhabarkan kepadanya, dari Salim, dari ayahnya, dari ‘Umar, dari Rasulullah, bersabda: “Barangsiapa dikehendaki oleh Allah baginya terhadap kebaikan maka Allah memberikan pemahaman kepadanya dalam urusan agama”. [Demikian catatan al-Bukhari]. Perkataan Ibnu Abi Hatim sebagai berikut: “’Abbad ibn Salim at-Tujaibi, mengambil riwayat dari Salim ibn ‘Abdillah, dan mengambil riwayat darinya ‘Amr ibn al-Harits” [Demikian catatan Ibnu Abi Hatim]. Pernyataan seperti itu pula telah dituliskan oleh Ibnu Hibban dalam kitab *ats-Tsiqat*.

[2]. Al-Albani dalam karyanya *Takhrij AHadits ath-Thahawiyyah* berkata[871]:

أخرج ابن عساكر من طريق هشام بن عمار أن عبد ربه بن صالح القرشي قال: سمعت عروة بن رويم، والقرشي هذا لم أجد له ترجمة. اهـ

“Ibnu ‘Asakir telah meriwayatkan dari jalur Hisyam ibn ‘Ammar, bahwa ‘Abdu Rabbih ibn Saleh al-Qurasyi berkata: “Aku telah mendengar ‘Urwah ibn Ruwaim”, aku tidak mendapati apapun tentang biografi al-Qurasyi ini”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Biografi orang yang dimaksud al-Albani ada dalam kitab *at-Tarikh al-Kabir*[872] karya al-Bukhari, juga ada dalam kitab *al-Jarh Wa at-Ta’dil*[873] karya Ibnu Abi Hatim, [hanya saja memang al-Albani tidak pandai membuka kitab; yang padahal itu adalah pekerjaan ringan bagi para penuntut ilmu pemula].

[3]. Al-Albani dalam karyanya berjudul *Irwa’ al-Ghalil* berkata[874]:

أخرجه الحاكم (١/٣٢٥ – ٣٢٦) من طريق عبد العزيز بن أبي سلمة العمري، ثنا محمد بن عون مولى أم يحيى بنت الحكم، عن أبيه قال: ثنا محمد بن مسلم بن شهاب، إلى أن قال: «قال الحاكم: «صحيح الإسناد» ووافقه الذهبي. قلت [أي :الألباني]: وفي ذلك نظر عندي فإن محمد ابن عون وأباه لم أجد من ترجمهما، والغالب في مثلهما الجهالة».اهـ

“Telah meriwayatkannya oleh al-Hakim (1/325-326) dari jalur ‘Abdul ‘Aziz ibn Abi Salamah al-‘Umari, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami

---

870 Ibnu Abi Hatim, *al-Jarh Wa at-Ta’dil* (3/10)
871 Al-Albani, *Takhrij AHadits ath-Thahawiyyah* (h. 345)
872 Al-Bukhari, *at-Tarikh al-Kabir* (6/79)
873 Ibnu Abi Hatim, *al-Jarh Wa at-Ta’dil* (2/44)
874 Al-Albani, *Irwa’ al-Ghalil* (3/137)

Muhammad ibn ‘Aun *maula* Ummi Yahya binti al-Hakam, dari ayahnya, berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Muhammad ibn Muslim ibn Syihab [az-Zuhri], [dan seterusnya] hingga berkata: “al-Hakim berkata: “*Sanad* Hadits ini sahih”, dan disepakati oleh adz-Dzahabi. Aku (al-Albani) berkata: “Menurutku terkait Hadits ini ada pandangan lain (kritik), karena Muhammad ibn ‘Aun dan ayahnya tidak aku dapati siapapun yang mencatatkan biografi keduanya, secara umum keadaan seperti dua orang ini adalah *al-jahalah* (tidak jelas keadaannya)”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Dua orang perawi tersebut telah dicatatkan biografinya oleh para ulama. Al-Bukhari dalam kitab *at-Tarikh al-Kabir* berkata[875]: “Muhammad ibn ‘Aun *maula* Ummi Hakim, [mengmbil riwayat] dari ayahnya, dan mengambil riwayat darinya ‘Abdul ‘Aziz ibn ‘Abdillah ibn Abi Salamah”. [Demikian catatan al-Bukhari]. Ibnu Abi Hatim dalam kitab *al-Jarh Wa at-Ta’dil* berkata[876]: “’Aun *maula* Ummi Hakim binti Yahya ibn al-Hakam al-Madani, dan Ummu Hakim adalah istri Hisyam ibn ‘Abdil Malik, [ia] mengambil riwayat dari az-Zuhri, dan mengambil riwayat darinya al-Majisyun, Ibnu Abi Dzi’b, dan putranya; yaitu Muhammad ibn ‘Aun, aku telah mendengar ayahku berkata demikian”. [Demikian catatan Ibnu Abi Hatim].

Seperti inilah ilmu al-Albani seorang yang oleh para pecintanya disebut sebagai “*Muhaddits* zaman sekarang” *(muhaddits al-‘ashr)*?! Ia tidak mengetahui biografi para perawi yang sesungguhnya telah banyak dicatatkan oleh para ulama dalam kitab-kitab *al-Jarh Wa at-Ta’dil*, terlebih dalam kitab-kitab yang telah kita sebutkan di atas, di mana para pelajar (pencari ilmu agama) saja sudah sangat akrab dengannya. Saudaraku para pembaca sekalian, dari sini anda dapat melihat sejauh mana kemampuan al-Albani ini; seorang yang mengaku telah mencapai derajat sangat tinggi dalam Hadits, dan yang mengherankan, masih saja ada sebagian orang tertipu dengan pengakuan al-Albani sebagai orang yang telah mencapai tingkatan puncak yang belum dicapai oleh siapapun dalam penelitian Hadits, *tahqiq*, kajian naskah manuskrip maupun yang naskah yang telah diterbitkan!!

❁ Kebodohan Al-Albani Yang Menganggap Al-Qasim Ibn Al-Fadhl Sebagai Salah Satu Perawi *al-Imam* Muslim

---

[875] Al-Bukhari, *at-Tarikh al-Kabir* (1/197)

[876] Ibnu Abi Hatim, *al-Jarh Wa at-Ta’dil* (3/386)

Al-Albani dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* berkata[877]:

القاسم بن الفضل الحدائي عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري، وهذا سند صحيح رجاله ثقات رجال مسلم غير القاسم هذا وهو ثقة اتفاقًا، وأخرج له مسلم في المقدمة. اهـ.

"Al-Qasim ibn al-Fadhl al-Hida-i, [mengambil riwayat] dari Abu Nadlrah, dari Abu Sa'id al-Khudri", ini adalah *sanad* sahih, semua perawinya *tsiqat* (orang-orang terpercaya), semuanya perawi Muslim, selain al-Qasim ini; dan [sesungguhnya] ia-pun disepakati sebagai seorang yang *tsiqah*, dan telah meriwayatkan oleh Muslim darinya dalam mukadimah [kitab *Shahih*]". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Seandainya al-Albani merujuk kepada kitab *Tahdzib at-Tahdzib*[878] karya *al-Hafizh* Ibnu Hajar, dan merujuk kepada kitab asalnya, yaitu kitab *Tahdzib al-Kamal*[879] karya *al-Hafizh* al-Mizzi, dan kitab-kitab biografi lainnya maka al-Albani akan mendapati dengan tegas bahwa al-Qasim ini adalah salah seorang perawi Muslim, tidak seperti apa yang sangka olehnya [bukan sebagai perawi Muslim]. Muslim sendiri telah meriwayatkan darinya dalam kitab Shahih pada kitab *al-Fitan*[880] dan *al-Asyribah*[881].

Pasal Ke Enam

Berbagai Kontradiksi al-Albani

Pasal ini menjelaskan tentang pendapat atau pemahaman kontradiktif yang sangat banyak dari al-Albani dalam penilaiannya terhadap Hadits-Hadits Nabi atau dalam masalah-masalah Fiqh. Dalam pasal ini kami hendak menjelaskan dengan tegas betapa al-Albani ini sangat rusak [terkesan mempermainkan ajaran agama dengan hawa nafsunya], supaya para pembaca sekalian tidak tertipu dengan nama al-Albani dan pendapat-pendapat batilnya hingga jangan sampai merujuk kepada karya-karyanya [dalam berbagai permasalahan agama].

---

[877] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/190-191)
[878] Ibnu Hajar, *Tahdzib at-Tahdzib* (8/295)
[879] Al-Mizzi, Tahdzib al-Kamal (23/410)
[880] Muslim, *Shahih, Kitab al-Fitan Wa Asyrath as-Sa'ah* (nomor 2884)
[881] Muslim, *Shahih, Kitab al-Asyribah* (1995/37)

Pada bagian ini ada sedikit catatan penting untuk diingat, bahwa kadang ada pernyataan [rusak] mengatakan: "Sesungguhnya pendapat-pendapat al-Albani yang dinilai kontradiktif adalah hasil ijtihad-nya, dan di kalangan para ulama terdahulu juga sudah biasa terjadi perbedaan pendapat dalam hasil ijtihad mereka satu dengan lainnya", kita jawab:

Pertama: al-Albani bukan seorang mujtahid, bahkan bukan seorang alim, dan bukan pula seorang *faqih*. Aku mengungkapkan fakta ini bukan semata karena aku menyusun buku bantahan ini terhadapnya, tetapi bagi siapapun yang mau belajar kitab-kitab ulama Ahlussunnah[882] dalam bidang ushul fiqh, pada bab ijtihad dan syarat-syaratnya; maka ia akan mendapati dengan hanya berfikir sederhana bahwa sesungguhnya al-Albani ini sangat-sangat jauh dari syarat-syarat tersebut. Para ulama ushul mengatakan bahwa ijtihad adalah mengeluarkan hukum-hukum *[Syara']* yang tidak ada penyebutannya dengan tegas *(sharih)* secara tekstual [di dalam Al-Qur'an atau Hadits]; di mana teks-teks *sharih* tersebut tidak mengandung makna kecuali hanya satu makna saja. Praktik ijtihad adalah merupakan tugas seorang mujtahid yang memiliki keahlian untuk itu; di mana ia adalah seorang yang hafal ayat-ayat *ahkam*, hafal Hadits-Hadits *ahkam*, mengetahui *sanad-sanad*-nya, mengetahui keadaan pada perawi dari segi kuat dan lemahnya, mengetahui *an-nasikh* dan *al-mansukh, al-'am* dan *al-khash*, *al-muthlaq* dan *al-muqayyad*, dan lainnya, ditambah memiliki pengetahuan yang dalam pada aspek bahasa [Arab] sehingga memahai dengan benar apa yang dituju oleh teks-teks *Syara' (madlulat an-nushush asy-syar'iyyah)* sesuai tuntunan bahasa itu sendiri yang dengannya diturunkan kitab suci Al-Qur'an, lalu mengetahui *nahwu, sharaf, balaghah,* mengetahui perkara-perkara yang telah menjadi konsensus para imam mujtahid sebelumnya dan perkara-perkara yang diperselisihkan oleh mereka; supaya ia tidak menyalahi apa yang telah menjadi ijma' mereka, dan kemudian di atas itu semua ada rukun besar dalam ijtihad yang harus terpenuhi pada dirinya, yaitu adanya kapabilitas dan kekuatan pemahaman (*fiqh an-nafs/quwwah al-fahm*), juga termasuk harus memiliki sifat adil (*al-'adalah*)".

Kedua: Para ulama mensyaratkan dalam metode meraih ilmu agama bahwa seorang yang diambil ilmunya adalah orang yang telah belajar sebelumnya secara langsung kepada para ulama *tsiqat* (terpercaya) dengan cara mendengar dan dengan cara membaca atau dibacakan baginya (*sima'an wa musyafahatan*), [yang para ulama *tsiqat* tersebut juga telah belajar

---

[882] Lihat az-Zarkasyi, *Tasynif al-Masamai'* (4/5), al-Ghazali, *al-Mustashfa* (2/350), dan *Nihayah as-Sul* (4/547)

demikian dari para ulama *tsiqat* sebelumnya, dan terus bersambung demikian hingga para Sahabat Rasulullah]. Di bagian awal dari kitab ini telah kita kutip perkataan para ulama terkait masalah ini, bahwa seorang yang belajar dari kitab-kitab tanpa guru, tanpa *sima'an wa musyfahatan;* maka ia adalah seorang *shahafi;* yaitu seorang yang hanya mengumpulkan berita saja (seperti wartawan), bukan seorang alim. Para ulama kita melarang siapapun para pencari ilmu untuk belajar kepada seorang *shahafi* semacam ini, karena orang semacam ini tidak memiliki *sanad*, atau *sanad*-nya terputus. Dan itulah fakta sosok al-Albani; sehingga orang ini tidak ada keistimewaan apapun dalam apa yang telah ia hasilkannya, bahkan dalam berbagai perkataannya ada banyak kerancuan-kerancuan yang menyesatkan. Sesungguhnya ilmu itu tidak diraih dengan jalan hanya membaca dan menela'ah saja *(al-muthala'ah)*, karena bila hanya sebatas itu maka siapapun dapat melakukannya.

Anda perhatikan sabda Rasulullah ini[883]:

إنَّ اللهَ لا يقبضُ العلمَ انتزاعًا ينتزعُه من العبادِ، ولكن يقبضُ العلمَ بقبضِ العلماءِ، حتى إذا لم يُبقِ عالمًا اتخذ الناسُ رُوؤسًا[884] جهّالًا، فسُئلوا فأفتوا بغيرِ علمٍ فضلُّوا وأضلّوا (رواه البخاري)

"Sesungguhnya Allah tidak mengangkat ilmu (menghilangkannya) dengan sekaligus diangkat dari para hamba, tetapi Allah mengangkat ilmu dengan mewafatkan para ulama, sehingga apabila tidak lagi disisakan seorangpun yang alim maka manusia akan mengangkat pemimpin-pemimpin yang bodoh, maka ketika mereka ditanya mereka memberi fatwa dengan tanpa ilmu, maka mereka telah sesat dan menyesatkan". Kita katakan kepada mereka yang terlena dan terbuai dengan hanya menela'ah kitab para ulama, [semacam al-Albani ini], di mana mereka menyangka bahwa dengan jalan seperti itu lalu diri mereka telah menjadi ulama; tentu Rasulullah tidak akan mengatakan Hadits tersebut. Letak bukti apa yang kita maksud dari Hadits tersebut *(mahall asy-syahid)* adalah perkataan Rasulullah: *"Allah mengangkat ilmu dengan mewafatkan para ulama"*, karena sesungguhnya kitab-kitab di zaman kita sekarang ini jauh lebih banyak dengan jumlah berkali lipat dibanding keadaan di masa lampau, karena [di zaman] kita mudah dalam mencetak, menerbitkan, menggandakan, dan hingga

---

[883] Al-Bukhari, *Shahih, Kitab al-'Ilm,* Bab tentang bagaimana ilmu diangkat (nomor 100)

[884] *Al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *Fath al-Bari* (1/195) berkata: "An-Nawawi berkata: Kami memberi *harakat dlammah* pada *hamzah* dan dengan *tanwin*, jamak dari *ra's* (kepala). Aku (Ibnu Hajar) berkata: Dan dalam satu riwayat yang juga dari Abu Dzarr [dibaca] dengan *fath-hah hamzah*, dan di akhirnya juga ada huruf *hamzah ber-fath-hah*, jamak dari *ra'is* (pemimpin)". [Demikian catatan *al-Hafizh* Ibnu Hajar].

menyebarkannya ke seluruh pelosok bumi dalam waktu yang sangat cepat dan singkat. Anda bandingkan dengan keadaan masa lampau, di mana kitab-kitab itu ditulis dengan tangan (manual), menyebarkannya dengan melakukan perjalanan jauh dari satu tempat ke tempat lain dengan binatang tunggangan atau semacamnya. Rasulullah tidak mengatakan bahwa diangkatnya ilmu itu dengan dihilangkannya kitab-kitab, tetapi dengan diwafatkannya para ulama. Namun demikian bukan berarti kita harus melupakan tulis-menulis [secara manual] dalam belajar dan mengikat ilmu, karena sesungguhnya itu adalah metode yang telah menjadi ajaran para ulama secara turun-temurun; di mana mereka adalah orang-orang yang memelihara dan menjaga apa yang ada di dalam kitab-kitab tersebut.

Oleh karena itu, wahai saudaraku, hendaklah waspada terhadap orang yang menyeru kepada para pengikutnya [atau bahkan kepada semua orang] untuk berijtihad, padahal ia sendiri, dan terlebih lagi para pengikutnya sangat-sangat jauh dari derajat mujtahid. Orang-orang semacam mereka itulah sesungguhnya para perusak ajaran agama suci ini dan penyeru kepada kesesatan dan kebatilan.

⎈ Kontradiksi al-Albani Terkait Hukum Membaca Al-Qur'an Bagi orang Junub

Al-Albani dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* berkata[885]:

وفي الحديث دلالة على جواز تلاوة القرءان للجنب.اهـ

"Dalam Hadits ini terdapat dalil atas <u>kebolehan membaca Al-Qur'an bagi seorang yang junub</u>" [Demikian tulisan al-Albani]. Anehnya, pendapat al-Albani tersebut ia bantah sendiri, bahkan ia tuliskan dalam karyanya yang sama, ia berkata[886]:

فائدة؛ لمّا كان السلام اسمًا من أسماء الله تعالى كره النبي أن يذكره إلا على طهارة فدلّ ذلك على أن تلاوة القرءان بغير طهارة مكروه من باب أولى، فلا ينبغي إطلاق القول بجواز قراءته للمحدث كما يفعل بعض إخواننا من أهل الحديث.اهـ

"Faedah; oleh karena as-Salam adalah salah satu nama Allah maka Rasulullah tidak senang untuk mengucapkannya kecuali dalam keadaan suci, dengan demikian maka hal itu menunjukan bahwa membaca Al-Qur'an lebih utama lagi dalam keadaan tidak suci itu hukumnya makruh. Oleh karena itu maka <u>tidak boleh dikatakan secara mutlak bahwa membaca Al-Qur'an bagi yang</u>

[885] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/691, nomor 406)
[886] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/511, nomor 834)

memiliki hadats itu boleh; [jangan] seperti apa yang dilakukan oleh sebagian saudara-saudara kita dari para ahli Hadits". [Demikian tulisan al-Albani].

Aku tidak hendak menuliskan catatan dalam mengomentari tulisan al-Albani rusak yang sangat jelas kontradiktif tersebut. Para pembaca sendiri dapat melihat betapa pendapat tersebut sangat *absurd*, [ditulis oleh orang yang sama, bahkan dalam buku yang sama]. Lebih miris lagi, anda perhatikan, al-Albani rusak ini menamakan anak-anak muda para pecintanya sebagai "para ahli Hadits"; yang padahal di antara mereka banyak yang tidak mengetahui definisi Hadits *marfu'* dan perbedaannya dengan Hadits *mauquf*. Anda lihat, dalam kebodohan mereka; mereka membagi-bagikan "gelar" di antara mereka, di mana para ulama saleh terdahulu sangat takut ketika gelar-gelar semacam itu disematkan kepada diri mereka. Sungguh, orang-orang semacam al-Albani ini [dan para pengikutnya] sudah sangat keterlaluan, mereka benar-benar tidak tahu diri, [dan tidak punya harga diri].

⎈ Al-Albani Menilai *Tsiqah* Syabib ibn Bisyr, Di Saat Lain Menolak Penilaian *Tsiqah* Baginya Dari *Al-Hafizh* Al-Haitsami

Al-Albani dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* berkata[887]:

الضحاك بن مخلد أنبأ شبيب بن بشر عن أنس بن مالك مرفوعًا، قلت [يعني الألباني]: وهذا سند حسن رجاله ثقات، وفي شبيب كلام لا يضر. وقال الحافظ في التقريب: صدوق يخطئ

"adl-Dlahhak ibn Makhlad telah mengkhabarkan kepada Syabib ibn Bisyr, dari Anas ibn Malik. Aku (al-Albani) berkata: "Ini adalah *sanad hasan*, semua perawinya *tsiqat*, dan terkait Syabib ada perkataan [kritik] namun tidak membahayakan [riwayat]", *al-Hafizh* (Ibnu Hajar) dalam kitab *at-Taqrib* berkata: "[Ia; Syabib] seorang yang jujur, [walau] kadang salah *(shaduq yukhthi')*". [Demikian tulisan al-Albani].

Penilaian *tsiqah* al-Albani terhadap Syabib dibantah oleh dirinya sendiri, dalam karyanya berjudul *Irwa' al-Ghalil*, al-Albani berkata[888]:

يرويه شبيب عن عكرمة عن ابن عباس... قلت: وشبيب ابن بشر ضعيف، قال الحافظ في التقريب: صدوق يخطئ، وقال الذهبي في الضعفاء: قال أبو حاتم لين الحديث، قلت (يعني: الألباني): فقول الهيثمي في المجمع (٨٦/٧): رواه البزار والطبراني ورجالهما رجال الصحيح غير شبيب بن بشر وهو ثقة؛ ليس منه بجيد مع تضعيف من ذكرنا لشبيب هذا. اهـ

887 Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/622, nomor 354)

888 Al-Albani, *Irwa' al-Ghalil* (6/333, nomor 1914)

"Telah meriwayatkannya oleh Syabib, dari 'Ikrimah, dari Ibnu 'Abbas. Aku [al-Albani] berkata: "Syabib ibn Bisyr adalah seorang yang *dla'if* (lemah)", *al-Hafizh* (Ibnu Hajar) dalam kitab *at-Taqrib* berkata: "[Ia; Syabib] seorang yang jujur, [walau] kadang salah *(shaduq yukhthi')*", adz-Dzahabi dalam kitab *adl-Dlu'afa'* berkata: "Abu Hatim berkata: Ia (Syabib) seorang yang *layyin al-Hadits*", aku (al-Albani) berkata: "Maka perkataan al-Haitsami dalam kitab *Majma' az-Zawa-id* (7/86): "Telah diriwayatkannya oleh al-Bazzar dan ath-Thabarani, dan semua perawi keduanya adalah para perawi sahih, selain Syabib ibn Bisyr, dan ia adalah seorang yang *tsiqah*"; adalah penilain yang tidak baik darinya, oleh karena ada penilaian lemah *(dla'if)* terhadap Syabib dari orang-orang [kritikus] yang telah kita sebutkan". [Demikian tulisan al-Albani].

⎈ Al-Albani Menilai Lemah *(Dla'if)* Saleh Ibn Rustum, Di Saat Lain Ia Menilainya *Hasan*

Al-Albani dalam karyanya berjudul *Irwa' al-Ghalil* berkata[889]:

وهذا إسناد ضعيف رجاله ثقات غير أبي عامر الخزاز واسمه صالح بن رستم المزني مولاهم، قال الحافظ: صدوق كثير الخطأ.اهـ

"Ini *sanad dla'if*, para perawinya adalah orang-orang yang *tsiqat* selain Abu 'Amir al-Khazzaz; yang namanya adalah Saleh ibn Rustum al-Muzani, seorang pemimpin *(maulahum)*, *al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata: "Seorang yang jujur [namun] banyak salah *(shaduq katsir al-khatha')*". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Penilaian al-Albani tersebut ia salahi sendiri dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah*, ia berkata[890]:

وصالح بن رستم وهو أبو عامر الخزاز البصري... مختلف فيه فقال الذهبي نفسه في الضعفاء: وثَّقه أبو داود، وقال ابن معين: ضعيف الحديث، وقال أحمد: صالح الحديث، وهذا هو الذي اعتمده في الميزان فقال: وهو كما قال أحمد: صالح الحديث. قلت – يعني: الألباني -: فهو حسن الحديث.اهـ

"Dan Saleh ibn Rustum ia itu adalah Abu 'Amir al-Khazzaz al-Bashri, ia seorang yang diperselisihkan *(mukhtalaf fih)*, adz-Dzahabi dalam kitab *adl-Dlu'afa* berkata: "Ia dinilai *tsiqah* oleh Abu Dawud, Ibnu Ma'in berkata: "Ia seorang yang *dla'if al-Hadits*", Ahmad berkata: "Ia seorang yang *salih al-*

---

[889] Al-Albani, *Irwa' al-Ghalil* (6/242)
[890] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (1/377)

Hadits", dan inilah pula yang menjadi penilaiannya (adz-Dzahabi) dalam kitab *al-Mizan*, berkata: "Ia (Saleh ibn Rustum) seperti yang telah dikatakan oleh Ahmad: "Seorang yang *salih al-Hadits*", aku (al-Albani) berkata: "Ia (Saleh ibn Rustum) adalah seorang yang *Hasan al-Hadits*". [Demikian perkataan al-Albani].

❁ Al-Albani Menilai Lemah *(Dla'if)* Musa ibn Jubair, Di Saat Lain Ia Menilainya *Hasan*

Al-Albani dalam karyanya berjudul *Silsilah al-Hadits ash-Shahihah* berkata[891]:

حديث: «ما ظنُّ نبيِّ اللهِ لو لقيَ اللهَ» أخرجه أحمد (١٠٤/٦) عن موسى بن جبير، عن أبي أمامة بن سهل... وهذا إسناد حسن رجاله ثقات رجال الشيخين غير موسى هذا، وقد ذكره ابن حبان في «الثقات» ولم يذكر فيه ابن أبي حاتم... جرحًا ولا تعديلًا، وقال الحافظ في «التقريب»: «مستور»، قلت [أي: الألباني :[فمثله حسن الحديث عندي إذا لم يخالف».اهـ

"Hadits: *"Ma zhanna nabiyullah law laqiyallah..."* diriwayatkan oleh Ahmad (6/104), dari Musa ibn Jubair, dari Umamah ibn Sahl, ini adalah *sanad* hasan, <u>semua perawinya adalah orang-orang *tsiqat*</u>, semuanya adalah perawi *Syaikhan* [al-Bukhari dan Muslim], kecuali Musa [Ibn Jubair] ini, Ibnu Hibban memasukannya dalam kitab *ats-Tsiqat* (artinya; dinilai *tsiqah* olehnya), namun ia berkata: "[Kadang] ia salah, dan menyalahi [perawi lain]", aku [al-Albani] berkata: "Telah mengambil riwayat darinya (Musa ibn Jubair) sekelompok orang-orang *tsiqat*, dan Ibnu Abu Hatim tidak menyebutkan adanya al-jarh atau at-ta'dil baginya, Ibnu Hajar berkata: "Ia seorang yang tersembunyi *(mastur)* [keadaannya]", Aku [al-Albani] berkata: "Menurutku, orang semacam ini adalah <u>*hasan al-Hadits*</u>, apabila ia tidak menyalahi [perawi lain]". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Penilaian al-Albani tersebut ia salahi sendiri dalam karyanya berjudul *Irwa' al-Ghalil,* berkata[892]:

وأما حديث عاصم بن عمر فيرويه موسى بن جبير، عن أبي أمامة بن سهل حنيف عنه أخرجه أحمد (٤٧٨/٣)، قلت: ورجاله ثقات غير موسى بن جبير فهو مجهول الحال».اهـ .وضعّفه في كتابه المسمّى سلسلة الأحاديث الضعيفة وشنّ حملة على الحافظ الهيتمي لتوثيقه لابن جبير هذا مع أنّ الألباني نفسه وثقه كما نقلنا عنه قوله: «ورجاله ثقات»، وعبارته في الضعيفة: «عن موسى بن جبير: ذكره ابن حبان في «الثقات» ولكنه قال: «وكان يخطئ ويخالف». قلت :واغتر به الهيثمي فقال في

---

[891] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (3/12)
[892] Al-Albani, *Irwa' al-Ghalil* (7/158)

«المجمع» (٢١٤/٦) بعدما عزا الحديث لأحمد والبزار: «ورجاله رجال الصحيح خلا موسى بن جبير وهو ثقة». قلت [أي :الألباني]: ... وليت شعري من كان هذا وصفه فكيف يكون ثقة ويخرج حديثه في الصحيح؟! ولذلك قال الحافظ ابن حجر في موسى هذا: إنه مستور.اهـ.

"Adapun Hadits 'Ashim ibn 'Umar[893] maka telah diriwayatkan oleh Musa ibn Jubair, dari Abu Umamah ibn Sahl ibn Hunaif, darinya, telah meriwayatkannya oleh Ahmad (3/478), aku [al-Albani] berkata: "Seluruh perawinya adalah orang-orang *tsiqat*, selain Musa ibn Jubair, maka ia adalah seorang yang <u>*majhul al-hal*</u> (tidak diketahui keadaannya)". [Demikian tulisan al-Albani]. Lalu dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah*[894] al-Albani menilai Musa ibn Jubair sebagai seorang yang lemah *(dla'if)*, dan ia mengecam *al-Hafizh* al-Haitsami yang telah menilai Musa *tsiqah*, padahal al-Albani sendiri telah menilai Musa *tsiqah*, seperti dalam perkataannya yang telah kita kutip di atas: "<u>Semua perawinya adalah orang-orang *tsiqat*</u>", lalu tulisan al-Albani sendiri dalam *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah* mengatakan: "Musa ibn Jubair telah disebutkan oleh Ibnu Hibban dalam kitab *ats-Tsiqat*, hanya saja ia (Ibnu Hibban) berkata: "[Kadang] ia salah dan menyalahi [perawi lain]". Aku [al-Albani] berkata: "Al-Haitsami telah lalai (tertipu), ia dalam kitab *Majma' az-Zawa-id* (6/214) setelah menyandarkan periwayatan Hadits kepada Ahmad berkata: "Seluruh perawi Hadits ini adalah para perawi sahih, selain Musa ibn Jubair, dan dia adalah seorang yang *tsiqah*", aku [al-Albani] berkata: "Sungguh aneh, orang yang telah digambarkan [sifatnya] demikian itu[895] bagaimana ia dikatakan seorang yang *tsiqah* dan Haditsnya diriwayatkan dalam [kitab] sahih?! (artinya; penilaian al-Haitsami itu tidak benar), oleh karena itu maka *al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata: "Dia (Musa ibn Jubair) adalah seorang yang *mastur*". [Demikian perkataan al-Albani].

Hadits-Hadits Yang Dinilai Secara Kontradiktif Oleh Al-Albani Antara Sahih Dan *Dla'if*

[1]. Al-Albani menilai *dla'if* Hadits[896]:

من كان عليه من رمضانَ شيءٌ فليسردْه ولا يقطعْه (رواه الدارقطني)

---

[893] Yaitu Hadits tentang bahwa Rasulullah mentalak Hafshah binti 'Umar, kemudian Rasulullah *rujuk* (kembali) kepadanya.

[894] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah* (1/205)

[895] Maksudnya setelah penilaian Ibnu Hibban terhadap Musa ibn Jubair, dengan katanya: "[Kadang] ia salah, dan menyalahi [perawi lain]".

[896] Ad-Daraquthni, *Sunan* (2/191-192)

“Barangsiapa ada atasnya dari Ramadlan sesuatu [dari puasa yang ditinggal] maka hendaklah ia [*qadla* dengan] menyambungkannya, dan tidak memutuskannya”, namun di tempat lain dari karyanya, al-Albani menilai Hadits tersebut *hasan*. Dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits adl-Dla’ifah*[897] al-Albani berkata:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه: من كان عليه من رمضانَ شيءٌ فليسردْه ولا يقطعْه؛ حسن الإسناد عندي.اهـ

“Hadits Abu Hurairah: “Barangsiapa ada atasnya dari Ramadlan sesuatu [dari puasa yang ditinggal] maka hendaklah ia [*qadla* dengan] menyambungkannya, dan tidak memutuskannya”, menurutku *sanad*-nya <u>*hasan*</u>”. [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan: Dalam karyanya yang lain, yaitu *Irwa’ al-Ghalil*[898], setelah berbicara panjang lebar, al-Albani berkata:

وخلاصة القول أنه لا يصح في التفريق ولا في المتابعة حديث مرفوع.اهـ

“Kesimpulan pembicaraan adalah bahwa <u>tidak ada Hadits sahih</u> [satupun] terkait kewajiban *qadla* puasa Ramadlan, baik itu yang dikerjakan dengan cara terpisah, atau yang dikerjakan secara bersambungan”. [Demikian perkataan al-Albani].

[2]. Al-Albani menilai *dla’if* terhadap Hadits[899]:

ليس منا من تشبه بغيرنا (رواه الترمذي)

“Bukan dari kita orang yang menyerupai dengan selain kita”, [artinya bukan seorang mukmin yang sempurna], namun di tempat lain dari karyanya, al-Albani menilai Hadits tersebut *hasan*. Dalam karyanya berjudul *Irwa’ al-Ghalil*[900], al-Albani berkata:

حديث: ليس منا من تشبَّه بغيرِنا ضعيف بهذا اللفظ، أخرجه الترمذي.اهـ

“Hadits: *“Bukan dari kita orang yang menyerupai dengan selain kita”*, adalah *dla’if,* dengan redaksi tersebut telah diriwayatkan oleh at-Tirmidzi”. [Demikian perkataan al-Albani].

---

[897] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits adl-Dla’ifah* (2/137)

[898] Al-Albani, *Irwa’ al-Ghalil* (4/97)

[899] At-Tirmidzi, *Sunan, Kitab al-Isti’dzan,* Bab tentang makruh isyarat dengan tangan dalam salam (nomor 2695), at-Tirmidzi berkata: “Hadits ini *sanad*-nya *dla’if*”.

[900] Al-Albani, *Irwa’ al-Ghalil* (5/111)

Bantahan: Sementara dalam karyanya yang lain, berjudul *Shahih al-Jami' ash-Shaghir*[901], al-Albani berkata:

ليس منّا من تشبَّه بغيرِنا، الترمذي عن ابن عمرو؛ حسن .اهـ

"[Hadits]: *"Bukan dari kita orang yang menyerupai dengan selain kita"*, diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Ibnu 'Umar; adalah Hadits *hasan*". [Demikian perkataan al-Albani].

[3]. Al-Albani dalam karyanya berjudul *Ghayah al-Maram* menilai sahih terhadap Hadits[902]:

أيلعبُ بكتابِ اللهِ وأنا بين أظهرِكم

"Adakah ia bermain-main dengan Kitab Allah, sementara aku berada di hadapan kalian", Hadits ini dari Mahmud ibn Labid, al-Albani menyandarkan periwayatan Hadits tersebut kepada an-Nasa-i. Namun penilaiannya tersebut kontradiktif dengan apa yang ia nyatakan dalam karyanya berjudul *Dla'if al-Jami' ash-Shaghir*[903], di mana al-Albani di sana telah menilainya *dla'if*.

[4]. Hadits berbunyi[904]:

خذهن فاجعلهن في مزودك (رواه النسائي)

"Ambilah olehmu mereka semua, dan jadikan mereka semua dalam wadah perbekalanmu", dinilai oleh al-Albani dalam catatan *ta'liq*-nya atas kitab *al-Misykat*[905] dengan katanya: "At-Tirmidzi menilainya *dla'if* dengan perkataannya [bahwa itu Hadits] *gharib*". Penilaian al-Albani ini kontradiksi dengan penilaiannya dalam karyanya berjudul *Shahih Sunan at-Tirmidzi*[906], di mana al-Albani di sana tentang Hadits tersebut berkata: *"Hasan al-isnad"*.

[Tambahan Penting]: Terkait Hadits tersebut *al-Hafizh* at-Tirmidzi berkata: *"Hasan gharib"*, tidak berkata: *"Gharib"*.

Kontradiksi al-Albani Dalam Menilai 'Arim ibn al-Fadhl

---

[901] Al-Albani, *Shahih al-Jami' ash-Shaghir* (5/100-101)
[902] Al-Albani, *Ghayah al-Maram* (nomor 261)
[903] Al-Albani, *Dla'if al-Jami' ash-Shaghir* (nomor 283)
[904] An-Nasa-i, *Sunan, Kita bath-Thalaq,* Bab tentang tiga yang dihimpunkan
[905] *Misykat al-Mashabih* (3/1668-1669, nomor 593)
[906] Al-Albani, *Shahih Sunan at-Tirmidzi* (nomor 3015)

Dalam catatan *ta'liq* atas kitab berjudul *Fadhla ash-Shalat 'Ala an-Nabi* karya Isma'il al-Qadli, al-Albani berkata[907]:

حديث: عارم قال: ثنا جرير بن حازم، إسناده مرسل جيد. اهـ

"Hadits; 'Arim berkata: Telah mengkhabarkan kepada kami Jarir ibn Hazim... [dan seterusnya], *sanad*-nya *mursal jayyid*".

Penilaian al-Albani terhadap 'Arim ini bertolak belakang dengan penilaiannya yang [parahnya] ia tuliskan di bagian lain dalam kitab yang sama. Dalam berbicara Hadits lainnya, al-Albani berkata[908]:

إسناده موقوف، وهو صحيح إن كان عارم، واسمه محمد بن الفضل وعارم لقبه، قد حفظه فإنه كان تغيّر وبقية رجاله ثقات.اهـ

"*Sanad*-nya *mauquf*, dan ia itu [Hadits] sahih jika [perawinya adalah] 'Arim, namanya adalah Muhammad ibn al-Fadhl, dan 'Arim adalah gelarnya, ia telah menghafalnya, dan sungguh ia telah berubah, dan sisa seluruh perawinya adalah orang-orang *tsiqat*". [Demikian tulisan al-Albani].

Kontradiksi al-Albani Dalam Menilai Ishaq ibn Muhammad al-Farwi

Dalam buku dengan judul tersebut di atas, dalam membicarakan Hadits Ishaq ibn Muhammad al-Farwi; Telah mengkhabarkan kepada kami Thalhah al-Anshari, al-Albani berkata[909]:

إسناده ضعيف من أجل الفروي.اهـ

"*Sanad*-nya *dla'if* hanya karena ada al-Farwi". [Demikian tulisan al-Albani].

Kemudian di bagian lain dalam kitab yang sama al-Albani menerima Ishaq ibn Muhammad tersebut setelah ia menilai *dla'if* terhadap Hadits-nya. Dalam berbicara tentang Hadits lainnya, dari Ishaq ibn Muhammad al-Farwi; Telah mengkhabarkan kepada kami Isma'il ibn Ja'far, al-Albani berkata[910]: "*Sanad*-nya *hasan*". [Demikian perkataan al-Albani].

Selain apa yang [sedikit] kita sebutkan di atas sesungguhnya ada banyak sekali kontradiksi al-Albani. Dan apa yang telah kita sebutkan di atas cukup menjadi bukti bagi para pembaca betapa al-Albani ini sangat rusak, [menilai Hadits-Hadits Nabi dengan dasar hawa nafsunya]. Waspadalah!!

---

[907] *Fadhl ash-Shalat 'Ala an-Nabi,* h. 46
[908] *Fadhl ash-Shalat 'Ala an-Nabi,* h. 73
[909] *Fadhl ash-Shalat 'Ala an-Nabi,* h. 25
[910] *Fadhl ash-Shalat 'Ala an-Nabi,* h. 50

Allah Maha Pemberi taufiq.

Pasal Ke Tujuh

Al-Albani Mengingkari Berbagai Masalah Yang Nyata Disebutkan Dalam Kitab-Kitab Hadits Dan Lainnya

Dalam pasal ini akan kita ungkap betapa al-Albani seringkali berbuat ingkar dan berdusta dengan berkata: *"Fulan tidak mengatakan demikian…"*, atau; *"Tidak disebutkan dalam kitab fulan"*, atau *"Ia tidak menyandarkannya kepada ulama fulan"*, atau ungkapan-ungkapan semacam itu; yang padahal apa yang ia ingkarinya tersebut telah dicatakan oleh para ulama terkemuka dalam karya-karya mereka. Ini menunjukan kepada keteledoran al-Albani dan rendahnya tingkat keilmuan yang ia pelajari dan ia pahami, parahnya di saat yang sama ia menampilkan dirinya seakan lebih tinggi dan lebih paham dibanding para ulama terdahulu, padahal sebenarnya itu adalah bahasa "jualan" al-Albani untuk mengelabui dan menipu orang-orang [awam].

[1]. Al-Albani mengingkari perkataan *al-Hafizh* al-Haitsami yang telah jelas disebutkan dalam kitab *Majma' az-Zawa-id*. Al-Albani berkata[911]:

تنبيه: عزا السيوطي الحديث في الجامع الصغير للطبراني في الكبير عن كعب بن مالك! وأما في الجامع الكبير فعزاه للطبراني في الكبير وابن عساكر عن عبد الرحمـٰن بن كعب بن مالك عن أبيه، ولم يعزه الهيثمي في المجمع (4/152) للطبراني مطلقًا.اه

"Peringatan; as-Suyuthi dalam kitab *al-Jami' ash-Shaghir* menyandarkan [periwayatan] Hadits [tersebut] kepada ath-Thabarani dalam *al-Mu'jam al-Kabir* dari Ka'ab ibn Malik! Sementara dalam *al-Jami' al-Kabir* as-Suyuthi menyandarkan [periwayatan] Hadits tersebut kepada ath-Thabarani dalam *al-Mu'jam al-Kabir* dan kepada Ibnu 'Asakir, dari 'Abdur-Rahman ibn Ka'ab ibn Malik, dari ayahnya. Dan al-Haitsami dalam kitab *Majma' az-Zawa-id* (4/152) secara mutlak tidak menyandarkan periwayatan Hadits tersebut kepada ath-Thabarani". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Ini adalah perkataan menggelikan dari seorang al-Albani yang mengaku sangat mendalam dalam meneliti Hadits-Hadits Rasulullah. Bagaimana tidak? Oleh karena *al-Hafizh* al-Haitsami dalam kitab *Majma' az-Zawa-id* jelas telah menyandarkan periwayatan Hadits tersebut kepada ath-Thabarani. Al-Haitsami berkata: "Dan Ka'ab ibn Malik berkata: Telah datang

---

[911] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (4/305, nomor 1727)

Mula'ib al-Asinnah… [dan seterusnya], diriwayatkan oleh ath-Thabarani, dan semua perawinya adalah para perawi sahih. Dan dari 'Abdur-Rahman ibn Ka'ab ibn Malik dan lainnya bahwa 'Amir ibn Malik yang dipanggil [dengan sebutan] Mula'ib al-Asinnah… [dan seterusnya], diriwayatkan oleh ath-Thabarani, dan semua perawinya adalah para perawi sahih". [Demikian perkataan *al-Hafizh* al-Haitsami].

[2]. Al-Albani mengingkari keberadaan Hadits: *"Sebaik-baiknya sahur orang mukmin adalah kurma"* dalam kitab *Sunan Abi Dawud*, padahal jelas disebutkan di dalamnya. Al-Albani dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Sahihah* berkata[912]:

تنبيه: عزا الحديث المنذري في الترغيب وتبعه عليه الخطيب التبريزي في المشكاة إلى أبي داود، وذلك وهْم لا أدري من أين جاءهما.اهـ

"Peringatan; Hadits ini oleh al-Mundziri dalam kitab *at-Targhib*, lalu diikuti oleh al-Khathib at-Tibrizi dalam kitab *al-Misykat* disandarkan kepada Abu Dawud, padahal demikian itu *wahm* (keteledoran/tidak benar), aku tidak tahu dari mana datangnya *wahm* tersebut kepada keduanya". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Wahm tersebut sesungguhnya ada pada diri al-Albani sendiri, oleh karena ia bukan *muhaddits* dan bukan *hafizh Hadits*. Sesungguhnya, Hadits tersebut telah jelas disebutkan dalam kitab *Sunan Abi Dawud*, dalam kitab *ash-Shiyam*[913]. Lebih parahnya adalah bahwa al-Albani tidak cukup dengan hanya mengingkari keberadaan Hadits tersebut dalam kitab *Sunan Abi Dawud*, tetapi ia menuduh *al-Hafizh* al-Mundziri dan lainnya telah berbuat *wahm*. Sungguh, ini adalah kebodohan dan keangkuhan dari al-Albani, ia berkata-kata sesuatu yang ia tidak ketahui. Dengan demikian, apakah dapat dipercaya orang rusak seperti al-Albani ini mengaku telah meneliti seluruh riwayat-riwayat Hadits dalam *al-Kutub as-Sittah* dengan sangat mendalam?! [Jauh, sangat-sangat jauh untuk dipercaya].

[3]. Al-Albani mengingkari keberadaan sebuah Hadits yang disandarkan oleh *al-Hafizh* as-Suyuthi kepada *al-Hafizh* ath-Thabarani dalam kitab *al-Mu'jam al-Kabir*, dan bahkan dalam hal ini al-Albani menyalahkan as-Suyuthi. Para pembaca akan semakin heran, bagaimana seorang al-Albani [yang dengan tanpa kepasitas keilmuan dalam Hadits] berani, nekad, dan

---

[912] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/100)

[913] Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab *Sunan, Kitab ash-Shiyam,* bab tentang siapa yang menamakan *sahur al-ghada* (nomor 2345)

ngawur dengan menyalahkan *al-Hafizh* as-Suyuthi. Dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah*[914], dalam Hadits 'Utsman ibn Abil 'Ash, [yang merupaka Hadits] *marfu'*; *"Dibukakan pintu-pintu langit di pertengahan malam, maka menyerulah [dari seorang] penyeru…"*[915], [dan seterusnya], al-Albani berkata:

تنبيه: عزاه السيوطي في الجامع الصغير والكبير وتبعه في الفتح الكبير للطبراني في المعجم الكبير، وهو خطأ وصوابه المعجم الأوسط .اه

"Peringatan; Hadits ini disandarkan oleh as-Suyuthi dalam kitab *al-Jami' ash-Shaghir* dan dalam kitab *al-Jami' al-Kabir*, -yang kemudian diikuti oleh penyusun kitab *al-Fath al-Kabir*- kepada ath-Thabarani dalam kitab *al-Mu'jam al-Kabir*, dan itu adalah pendapat salah, yang benar adalah dalam kitab *al-Mu'jam al-Awsath*". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani rusak dan tertipu ini ingin naik pagar untuk meraih tingkatan yang ia sangat jauh sekali darinya. Ia menyangka bahwa ilmu itu hanya dibatasi dengan apa yang dia ketahui saja, sementara apa yang ia tidak ketahui atau belum ia telaah maka berarti semua itu [menurutnya] tidak ada dalam kitab-kitab para ulama, dan lalu untuk itu al-Albani dengan sangat *ngawur* mengingkari apa yang tidak ia ketahuinya dan menafikannya tanpa lebih jauh mempelajari dan meneliti dengan baik. Lebih parah lagi, al-Albani rusak ini tidak hanya mengingkari Hadits tersebut, tetapi juga menyalahkan *al-Hafizh* as-Suyuthi; seorang ahli Hadits terkemuka yang jauh lebih mengetahui dan lebih paham dibanding dirinya. Apabila al-Albani rusak ini mau merujuk kepada *Musnad* 'Utsman ibn Abil 'Ash dari kitab *Mu'jam ath-Thabarani* maka ia akan mendapati Hadits tersebut di sana[916], tetapi itulah akibat kebodohan diri al-Albani; malah ia mengingkarinya. Dengan demikian, sangat-sangat tidak dapat dipercaya orang rusak seperti al-Albani ini mengaku telah meneliti seluruh riwayat-riwayat Hadits; baik yang dalam bentuk kitab-kitab yang sudah diterbitkan (dicetak), atau yang masih dalam bentuk manuskrip!! [Tidak ada siapapun yang percaya dengan itu, kecuali para pecintanya yang sama sesat dengannya].

Masalah-Masalah Lain

---

914 Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (3/62)

915 Diriwayatkan oleh Abu Dawud dalam kitab *Sunan, Kitab ash-Shiyam,* bab tentang siapa yang menamakan *sahur al-ghada* (nomor 2345)

916 Ath-Thabarani, *al-Mu'jam al-Kabir* (9/59)

Dalam catatan *ta'liq* atas kitab *Misykat al-Mashabih* dalam Hadits Ibnu Mas'ud:

أنزل القرءانُ على سبعةِ أحرفٍ، لكلِّ ءايةٍ منها ظهرٌ وبطنٌ، ولكلِّ حدٍّ مطلعٌ

"Al-Qur'an diturunkan di atas tujuh huruf, setiap ayat darinya terdapat zahir dan batin, dan bagi setiap batasan *(hadd)* terdapat *mathla'*", diriwayatkannya dalam kitab *Syarh as-Sunnah*, [al-Albani] berkata[917]:

لينظر في أيّ مكان رواه في شرح السُّنَّة فإني راجعته في العلم وفي فضائل القرءان منه فلم أره

"Hendaklah dilihat di tempat mana telah meriwayatkannya dalam kitab *Syarh as-Sunnah*, karena sesungguhnya aku telah menelaah kitab itu dalam bab ilmu dan dalam bab *fadla-il* Al-Qur'an namun aku tidak melihatnya di sana" [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Perkataan al-Albani ini sangat aneh [dan *menggelikan*], karena apa yang ia anggap tidak ada itu sesungguhnya jelas ada, dalam *Kitab al-'Ilm* dari kitab *Syarh as-Sunnah*, pada bab tentang perselisihan *(al-khushumah)* dalam Al-Qur'an, berkata[918]: "Dan telah diriwayatkan [Hadits] ini dari Abul Ahwash, dari 'Abdullah, dari Rasulullah, [bersabda]: *"Al-Qur'an diturunkan…* [dan seterusnya]", sebagaimana disebutkan oleh al-Baghawi dalam kitab *Syarh as-Sunnah* tersebut.

Bantahan Al-Albani Terhadap *Huffazh Al-Hadits* Pada Sesuatu Yang Ada Pada Dirinya Sendiri

Dalam karya berjudul *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah* tentang Hadits 'Amr ibn Hazm, sebuah Hadits *marfu'*:

ما من مؤمنٍ يعزِّي أخاه بمصيبةٍ إلا كساهُ اللهُ سبحانه من حُلَلِ الكرامةِ يومَ القيامةِ

"Tidaklah seorang mukmin bertakziah kepada saudaranya [sesama mukmin] atas sebuah musibah yang menimpa kecuali orang tersebut oleh Allah akan diberi karunia pakaian dari pakaian-pakaian kemuliaan *(hulal al-karamah)* di hari kiamat nanti", al-Albani berkata[919]:

ضعيف أخرجه ابن ماجه عن قيس أبي عمارة مولى الأنصار، وهذا سند ضعيف من أجل قيس هذا... قال البخاري: فيه نظر، قال الحافظ ابن حجر في ترجمته من التقريب: فيه لين، فمن العجائب أن

---

[917] Al-Khathib at-Tibrizi, *Misykat al-Mashabih* (1/80), *ta'liq* al-Albani
[918] Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah* (1/263)
[919] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits adl-Dla'ifah* (2/78, nomor 610)

يسكت الحافظ على الحديث في التلخيص وتبعه على ذلك السيوطي في اللآلئ، وأعجب منه قول النووي في الأذكار: إسناده حسن، وأقره المناوي.اهـ

"Hadits [ini] *dla'if* diriwayatkan oleh Ibnu Majah, dari Qais ibn 'Ammarah maula al-Anshar, Ini adalah *sanad dla'if* karena ada [perawi] Qais tersebut, al-Bukhari berkata: "Padanya (Qais) terdapat pandangan [kritikan] *(fihi nazhar)*", *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam biografi Qais dalam kitab *at-Taqrib* berkata: "Padanya (Qais) terdapat kelemahan *(fihi layyain)*", maka sangat mengherankan bagaimana seorang *al-Hafizh* [Ibnu Hajar] berdiam (tidak bersikap) dalam kitab *at-Talkhish al-Habir*[920] terhadap Hadits tersebut, dan [herannya] juga diikuti oleh as-Suyuthi dalam *al-La-ali*, serta lebih aneh lagi an-Nawawi dalam kitab *al-Adzkar* berkata: "*Sanad*-nya *hasan*", dan disetujui oleh al-Munawi". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani sangat-sangat absurd. Bagaimana ia merasa heran terhadap penilaian *Huffazh al-Hadits* yang mengatakan itu sebagai Hadits *hasan*?! [Memang engkau siapa wahai al-Albani?!]. Lebih absurd lagi, al-Albani rusak ini juga telah menilai *hasan* terhadap Hadits tersebut dalam karyanya berjudul *Shahih Ibn Majah*[921] dan karyanya berjudul *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib*[922]. Anda bayangkan!!

Kelemahan Al-Albani Dalam Mencari *Sanad* Hadits

Ibnu Khuzaimah dalam kitab *Shahih* meriwayatkan dari berbagai jalur[923], [di antaranya] dari Muhammad ibn Ishaq, dari Nafi', dari Ibnu 'Umar, berkata: "Telah bersabda Rasulullah: *"Apabila seorang dari kalian mengantuk di hari jum'at…* [dan seterusnya], al-Albani dalam catatan *ta'liq*-nya terhadap Hadits tersebut berkata[924]:

إسناده حسن لولا عنعنة ابن إسحاق، لكن له شاهد لذلك أوردته في صحيح أبي داود.اهـ

"*Sanad*-nya *hasan* kalau bukan karena [diriwayatkan secara] *mu'an'an ('an fulan, 'an fulan)* oleh Ibnu Ishaq, namun demikian Hadits ini telah memiliki *matabi'*, dan juga memiliki *syahid* [yang dapat menguatkan], telah aku tuangkan dalam kitab Shahih Abi Dawud". [Demikian tulisan al-Albani].

---

920 Ibnu Hajar, *at-Talkhis al-Habir* (2/138)
921 Al-Albani, *Shahih Ibnu Majah,* (nomor 1301 dan 1601)
922 Al-Albani, *Shahih at-Targhib Wa at-Tarhib* (nomor 3508)
923 Ibnu Khuzaiman, *Shahih* (3/160)
924 Ibnu Khuzaiman, *Shahih* (3/160), dalam *ta'liq* al-Albani

Bantahan:

Ibnu Ishaq telah tega menyebutkan bahwa Hadits di atas diriwayatkan *tahdits* [yaitu dengan kata *haddatasani/haddatsana,* bukan dengan hanya *mu'an'an*] sebagaimana dalam salah satu dari dua riwayat Ahmad ibn Hanbal[925]. Dengan demikian maka hilanglah [tuduhan] adanya *tadlis* dalam Hadits tersebut. Hal ini sekaligus merupakan bantahan terhadap pengakuan al-Albani yang mengatakan bahwa ia telah mendalami berbagai [jalur] riwayat Hadits tersebut, di dalam kitab-kitab yang telah dicetak atau kitab-kitab yang masih berupa manuskrip, bahwa pengakuannya tersebut adalah bohong besar.

Kerancuan *(Awham)* Al-Albani

[1]. Al-Albani Telah Rancu Dalam Menentukan Siapa Sesungguhnya Abu Thaibah, Oleh Karena Al-Albani Mencari Biografinya Hanya Dalam Satu Kitab Saja, Yaitu Kitab *At-Taqrib*

Dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah*, dalam sebuah Hadits [berbunyi][926]:

ما رأيتُ مثلَ النارِ نام هاربُها، ولا مثلَ الجنةِ نام طالبُها

"Aku tidak pernah melihat seperti neraka di mana orang yang takut darinya ia tidur [pulas], dan aku tidak pernah melihat seperti surga di mana orang yang sangat mengharapkannya ia tidur [pulas]", al-Albani berkata[927]:

ثم وجدت للحديث شاهدين مرفوعين يتقوى لهما، الأول عن عمر بن الخطاب مرفوعًا به، أخرجه السهمي في تاريخ جرجان من طريق سعد بن سعيد، عن أبي طيبة عن كرز بن وبرة، عن الربيع بن خيثم عنه .قلت: وهذا سند لا بأس به في الشواهد: الربيع هذا ثقة مخضرم، وكرز بن وبرة أورد ابن أبي حاتم من رواية جماعة من الثقات عنه ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلًا، وطوّل ترجمته جدًّا السَّهمي قال: وكان معروفًا بالزهد والعبادة، وأبو طيبة اسمه عبد الله بن مسلم السلمي قال الحافظ: صدوق يهم، وسعد بن سعيد وهو الجرجاني.اهـ

"Kemudian aku telah mendapati bagi Hadits tersebut dua *syahid* yang keduanya *marfu'*, di mana Hadits tersebut dengan adanya dua *syahid* ini menjadi kuat; yang pertama dari [riwayat] 'Umar ibn al-Khatthab secara

---

[925] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad* (2/135)

[926] Diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dalam kitab *Sunan, Kitab Sifat Jahannam,* bab no. 10, at-Tirmidzi berkata: "Hadits ini hanya kami ketahui dari Hadits Yahya ibn 'Ubaidillah, dan Yahya ibn 'Ubaidillah adalah seorang yang dla'if menurut kebanyakan para ahli Hadits, ia dikritik oleh Syu'bah".

[927] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/953)

marfu', diriwayatkan oleh as-Sahmi dalam kitab *Tarikh Jurjan*[928], dari jalur Sa'ad ibn Sa'id, dari Abu Thaibah, dari Karz ibn Wabrah, dari ar-Rabi' ibn Khaitsam, darinya. Aku [al-Albani] berkata: "*Sanad* ini tidak ada masalah dengannya *(la ba'sa bih)*, sebagai *syawahid*. Ar-Rabi' adalah seorang *tsiqah muhadlram*. Karz ibn Wabrah; telah dikutip [riwayat] oleh Ibnu Abi Hatim dari sekelompok orang-orang *tsiqah* darinya (Karz), walaupun beliau (Ibnu Abi Hatim) tidak menyebutkan adanya *al-jarh* atau *at-ta'dil* baginya. Sementara as-Sahmi telah mencatatakan biografi yang panjang tentang Karz, ia berkata[929]: "Ia (Karz) dikenal seorang yang zuhud dan ahli ibadah". Dan Abu Thaibah, namanya adalah 'Abdullah ibn Muslim as-Sulami. *Al-Hafizh* Ibnu Hajar berkata: "Ia seorang yang jujur, kadang berbuat *wahm* (rancu)". Dan Sa'ad ibn Sa'id adalah al-Jurjani… [dan seterusnya]". [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

Abu Thaibah yang disebut secara *wahm* (rancu) oleh al-Albani yang sebenarnya adalah 'Isa ibn Sulaiman al-Jurjani. Berikut ini adalah penjelasannya;

(1). As-Sahmi menyebutkan dalam biografi Karz ibn Wabrah bahwa di antara para perawi yang mengambil darinya adalah Abu Thaibah 'Isa ibn Sulaiman ad-Darimi al-Jurjani, namun tulisan biografi ini tidak dipahami oleh al-Albani.

(2). Seandainya al-Albani merujuk ke biografi Abu Thaibah 'Isa ibn Sulaiman dalam kitab as-Sahmi[930] maka ia akan mendapati bahwa Abu Thaibah tersebut telah mengambil riwayat dari Karz ibn Wabrah, dan [kemudian] kemudian mengambil riwayat darinya Sa'ad ibn Sa'id.

(3). Ibnu 'Adi dalam kitab *al-Kamil* telah mencatatkan biografi Abu Thaibah 'Isa ibn Sulaiman[931]. Di sana Ibnu 'Adi mengutip Hadits tersebut, dari jalur Sa'ad ibn Sa'id, dari Abu Thaibah, dari Karz. Lalu dari jalur Ibnu 'Adi sendiri diriwayatkannya oleh as-Sahmi di dua tempat dalam kitabnya; *Tarikh Jurjan*[932]. Seandainya al-Albani rusak ini merujuk ke kitab *al-Kamil* karya Ibnu 'Adi maka akan jelas baginya bahwa Abu Thaibah tersebut adalah 'Isa, bukan

---

[928] As-Sahmi, *Tarikh Jurjan* (h. 343 dan h. 377)
[929] As-Sahmi, *Tarikh Jurjan* (h. 336)
[930] As-Sahmi, *Tarikh Jurjan* (h. 285)
[931] Ibnu 'Adi, *al-Kamil Fi Dlu'afa' ar-Rijal* (5/256-257)
[932] As-Sahmi, *Tarikh Jurjan* (h. 343 dan h. 377)

‘Abdullah. Namun memang itulah kebodohan al-Albani, [yang dengannya ia seperti menelanjangi kebodohan dirinya sendiri].

(4). Adapun Abu Thaibah ‘Abdullah ibn Muslim as-Sulami maka biografinya telah disebutkan oleh *al-Hafizh* Ibnu Hajar dan lainnya[933], [di mana beliau adalah sosok yang lain], yang oleh karena itu mereka (para ulama penyusun *Kutub ar-Ruwat*) tidak menyebutkan adanya nama Sa’ad dan Karz dalam biografi ‘Abdullah ibn Muslim tersebut. Dengan demikian menjadi sangat jelas bahwa al-Albani ini adalah orang yang tidak memiliki kecakapan dan tidak memiliki kemampuan standar dalam mengenal para perawi, padahal kitab-kitab biografi tentang para perawi ada banyak di hadapannya, namun demikian tetap saja al-Albani ini menjadi rancu dan kacau [karena ketidakmampuannya tersebut], hingga ia menyebut Abu Thaibah yang dimaksud dalam *sanad* Hadits di atas adalah ‘Abdullah ibn Muslim as-Sulami. Padahal ‘Abdullah ibn Muslim as-Sullami ini tidak disebutkan bahwa yang mengambil riwayat darinya adalah Sa’ad, juga tidak disebutkan bahwa ia (as-Sullami) mengambil riwayat dari Karz, di mana orang tersebut jelas berbeda dengan Abu Thaibah ‘Isa ibn Sulaiman. Maka, sangat sangat aneh bagaimana seorang al-Albani yang mengaku telah mendalami semua kitab-kitab Hadits berpuluh tahun menganggap bahwa Abu Thaibah yang dimaksud adalah as-Sulami?!

[2]. Kerancuan Al-Albani Terkait Hadits Tersebut Di Atas *(Ma Ra-aitu Mitsl an-Nar)* Yang Menurutnya *Mauquf* Atas al-Hasan

Al-Albani, dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah*, berkata[934]:

وقد أخرجه ابن المبارك أيضًا من طريق إسماعيل بن مسلم عن الحسن قال: فذكره موقوفًا عليه وهو الأشبه. اهـ

“Telah diriwayatkan juga oleh Ibnul Mubarak[935], dari jalur Ismail ibn Muslim, dari al-Hasan, berkata: “Ia menyebutkannya sebagai Hadits *mauquf* atasnya (al-Hasan)”, dan ia itu adalah lebih dapat diterima [dibenarkan]”. [Demikian tulisan al-Albani].

Bantahan:

---

933 *Tahdzib al-Kamal* (16/133), *Tahdzib at-Tahdzib* (6/27), *Taqrib at-Tahdzib* (h. 382), *at-Tarikh al-Kabir* (5/191), *al-Jarh Wa at-Ta’dil* (5/165), *al-Mizan* (2/504), dan lainnya.

934 Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/673, nomor 953)

935 Ibnul Mubarak, *az-Zuhd* (h. 9, nomor 28)

Pendapat yang benar adalah bahwa Hadits tersebut *mauquf* atas Haram ibn Hayyan, sebagaimana telah disebutkan demikian dalam kitab *az-Zuhd* [karya Ibnul Mubarak], di mana al-Albani sendiri merujuk ke sana. Dalam kitab *az-Zuhd* disebutkan: "Dari al-Hasan, berkata: Haram ibn Hayyan berkata: *"Aku tidak pernah melihat seperti neraka di mana orang yang takut darinya ia tidur [pulas]...* [dan seterusnya]. Sungguh sangat mengherankan bagaimana al-Albani rusak yang mengaku telah belajar Hadits puluhan tahun ini menyandarkan Hadits tersebut kepada al-Hasan, sementara al-Hasan sendiri dengan tegas mengatakan bahwa itu dari perkataan Haram ibn Hayyan. Lalu, *al-Hafizh* Abu Nu'aim juga telah meriwayatkannya dalam kitab *al-Hilyah*[936] dalam penyebutan biografi Haram ibn Hayyan, disebutkan bahwa al-Hasan mengambil riwayat dari Haram ibn Hayyan. Anda bayangkan bagaimana kerancuan al-Albani hingga parah seperti ini?!

[3]. Kerancuan Al-Albani Dalam Menyandarkan Sebuah Hadits Dari Abu Juhaifah Dari Jalur Khunais

Al-Albani, dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah*, berkata[937]:

حديث: أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين، روي عن جمع من الصحابة منهم علي بن أبي طالب وأنس بن مالك وأبو جحيفة وجابر بن عبد الله، وأما حديث أبي جحيفة فيرويه خُنَيْس بن بكر بن خنيس، حدَّثنا مالك بن مغول عن عون بن أبي جحيفة عن أبيه به، أخرجه ابن حبان وكذا ابن ماجه والدولابي في الكنى من طرق عنه، قلت (أي الألباني) : وهذا إسناد حسن رجاله ثقات غير خنيس هذا، قال صالح جزرة: ضعيف.اهـ

"Hadits [tentang] bahwa Abu Bakr dan 'Umar adalah dua pemimpin orang-orang tua penduduk surga, dari orang-orang awal dan orang-orang akhir", diriwayatkan dari sekelompok orang para Sahabat, di antara mereka 'Ali ibn Abi Thalib, Anas ibn Malik, Abu Juhaifah, dan Jabir ibn 'Abdillah..., adapun Hadits Abu Juhaifah maka ia diriwayatkan oleh Khunais ibn Bakr ibn Khunais, telah mengkhabarkan kepada kami Malik ibn Magul, dari 'Aun ibn Abi Juhaifah, dari ayahnya, dengan Hadits tersebut, Hadits ini di-*takhrij* oleh Ibnu Hibban[938], juga oleh Ibnu Majah[939], serta oleh ad-Daulabi dalam kitab *al-*

[936] Abu Nu'aim, *Hilyah al-Auliya'* (2/119)

[937] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits ash-Shahihah* (2/491, nomor 824)

[938] Ibnu Hibban, *Shahih Ibn Hibban,* Kitab tentang pemberitaan Rasulullah tentang manaqib beberapa Sahabat, dari kaum laki-laki dan perempuan (9/25)

[939] Ibnu Majah, *Sunan, Mukadimah;* Bab tentang beberapa keutamaan para Sahabat Rasulullah.

Kuna[940], dari berbagai jalur darinya (Khunais ibn Bakr). Aku (al-Albani) berkata: *Sanad* Hadits ini *hasan*, seluruh perawinya *tsiqat*, selain Khunais ini. Saleh Jazarah berkata: “Ia seorang yang *dla’if*”. [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani telah rancu dalam perkataannya yang menyebutkan bahwa riwayat Ibnu Majah terkait Hadits tersebut diriwayatkan dari jalur Khunais, padahal Ibnu Majah meriwayatkannya dari jalur jalur saudaranya [Khunais], yaitu ‘Abdul Quddus ibn Bakr ibn Khunais, dari Malik ibn Magul. Karena keteledoran inilah maka kemudian al-Albani menjadi rancu dengan menilai *dla’if* terhadap Hadits di atas, tanpa meneliti dan memahami lebih jauh. Dan sebenarnya riwayat Khunais ibn Bakr hanya diriwayatkan oleh Ibnu Hibban dan ad-Daulabi saja.

[4]. Kerancuan al-Albani Dalam Mengatakan bahwa Abuz-Zanba’ dan Ibnu Miqlash Termasuk Dari Para Perawi al-Bukhari

Al-Albani, dalam karyanya berjudul *Irwa’ al-Ghalil* berkata[941]:

عن قيس بن أبي حازم عن خالد بن الوليد أن رسول الله بعث خالد بن الوليد إلى ناس من خثعم فاعتصموا بالسجود، الحديث، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: حدَّثنا أبو الزنباع روح بن الفرج وعمر بن عبد العزيز بن مقلاص، نا يوسف بن عدي، نا حفص بن غياث به، وهذا سند رجاله ثقات رجال البخاري إلا ابن غياث كان تغيّر حفظه قليلًا كما في التقريب.اهـ

“Dari Qais ibn Abu Hazim, dari Khalid ibn al-Walid, bahwa Rasulullah telah mengutus Khalid ibn al-Walid kepada sekelompok orang dari [kabilah] Khats’am, maka mereka berlindung dengan jalan bersujud…” [Hadits seterusnya], diriwayatkan oleh ath-Thabarani dalam kitab *al-Mu’jam al-Kabir*[942] [berkata]: Telah mengkhabarkan kepada kami Abuz-Zanba’ Rauh ibn al-Faraj dan ‘Umar ibn ‘Abdil ‘Aziz ibn Miqlash, telah memberitakan kepada kami Yusuf ibn ‘Adi, telah memberitakan kepada kami Hafsh ibn Ghiyats, dengan Hadits tersebut. Ini *sanad* seluruh perawinya *tsiqat*, semuanya para perawi al-Bukhari, kecuali Ibnu Ghiyats; seorang yang telah berubah dalam hafalannya sebagaimana [disebutkan demikian] dalam kitab *at-Taqrib*”. [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

---

[940] Ad-Daulabi, *al-Kuna* (1/120)
[941] Al-Albani, *Irwa’ al-Ghalil* (5/31)
[942] Ath-Thabarani, *al-Mu’jam al-Kabir* (4/114)

Abuz-Zanba' Rauh ibn al-Faraj ini adalah di antara guru-guru ath-Thabarani, seluruh imam penyusun *al-Kutub as-Sittah* tidak ada yang mengambil riwayat suatu apapun darinya, karena itu *al-Hafizh* al-Mizzi menyebutkan biografinya dalam kitab *Tahdzib al-Kamal*[943], pada bagian catatan *at-tamyiz* (pembeda); yaitu bagian khusus dalam kitab tersebut yang menyebutkan nama-nama perawi Hadits yang sezaman dengan mereka dan bukan para perawi *al-Kutub as-Sittah*. Demikian pula *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam kitab *at-Tahdzib*[944] dan kitab *at-Taqrib*[945] telah menyebutkan demikian, serta mengingatkan bahwa Abuz-Zanba' bukan dari para perawi *al-Kutub as-Sittah* dengan membuat catatan *at-tamyiz* (pembeda). Masalah ini tidak dipahami oleh al-Albani, atau bisa jadi al-Albani ini tidak paham istilah yang dibuat oleh para ulama.

Al-Albani juga telah rancu dalam memasukan 'Umar ibn 'Abdil 'Aziz ibn Miqlash di antara para perawi bagi al-Bukhari, padahal *al-Hafizh* al-Mizzi dan *al-Hafizh* Ibnu Hajar dalam catatan biografinya hanya menyebutkan bahwa ia ('Umar) hanya sebagai perawi bagi an-Nasa-i saja[946]. Selain an-Nasa-i semua imam penyusun *al-Kutub as-Sittah* tidak ada yang meriwayatkan dari 'Umar tersebut, terlebih lagi al-Bukhari.

Maka sangat sangat mengherankan bagaimana al-Albani telah mengacaukan dan membuat kerancuan dalam nama-nama perawi. Apakah seperti ini perbuatan seorang yang mengaku telah puluhan tahun bergelut dengan Hadits-Hadits Nabi, menyeleksinya, dan menelitinya, serta mengembalikan cabang-canganya kepada pangkal-pangkalnya?! [Bohong besar]. Lalu diperparah sikap al-Albani ini dengan seringkali membuat ungkapan-ungkapan yang berisi merendahkan para ulama ahli Hadits terdahulu; yang padahal aib dan cela itu sesungguhnya ada pada dirinya sendiri. [Maka, sebenarnya al-Albani ini bukan ahli Hadits, tetapi perusak Hadits].

[5]. Kerancuan al-Albani Dalam Memahami Perkataan al-Bukhari

[943] Al-Mizzi, *Tahdzib al-Kamal* (9/250)
[944] Ibnu Hajar, *Tahdzib at-Tahdzib* (3/256)
[945] Ibnu Hajar, *Taqrib at-Tahdzib* (h. 253)
[946] *Tahdzib al-Kamal* (21/431-432), *Tahdzib at-Tahdzib* (7/417), dan *Taqrib at-Tahdzib* (h. 483)

Al-Albani, dalam karyanya berjudul *Silsilah al-AHadits al-Mudlu'ah* berkata[947]:

حديث: إياكم والحسدَ، فإن الحسدَ يأكلُ الحسناتِ كما تأكلُ النارُ الحطبَ، ضعيف، البخاري في التاريخ عن إبراهيم بن أبي أُسيد عن جدّه عن أبي هريرة مرفوعًا، وقال البخاري: لا يصح. اهـ

"Hadits [berbunyi]: "Hindari oleh kalian akan hasad, karena sesungguhnya hasad itu memakan (menghanguskan) kebaikan sebagaimana api memakan (menghanguskan) kayu bakar"; *dla'if*, diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam kitab *at-Tarikh al-Kabir*[948], dari Ibrahim ibn Abi Asid, dari kekeknya, dari Abu Hurairah, secara *marfu'*, dan al-Bukhari berkata: Tidak sahih". [Demikian perkataan al-Albani].

Bantahan:

Al-Albani telah membuat kerancuan atas Hadits di atas dengan mengatakan: "al-Bukhari berkata: Tidak sahih". Dengan perkataannya ini al-Albani seakan menetapkan bahwa al-Bukhari telah menilai kualitas Hadits tersebut. Padahal tidak demikian. Karena perkataan al-Bukhari; "tidak sahih" adalah untuk merujuk kepada *harakat* pada nama Ibrahim ibn Abi Asid; dengan *harakat dlammah* pada huruf *hamzah*. Dan perkataan al-Bukhari sendiri menunjukan kepada maksud tersebut, beliau berkata: "Ia disebut [dibaca] dengan Ibnu Abi Usaid (dengan *harakat dlammah* pada huruf *hamzah*); dan itu tidak sahih (tidak benar)". Berikut ini lengkap catatan al-Bukhari [dalam kitab *at-Tarikh al-Kabir*], berkata: "Ibrahim ibn Abi Asid al-Madani al-Barrad, dari kakeknya, dari Abu Hurairah, dari Rasulullah, bersabda: *"Hindari oleh kalian akan hasad, karena sesungguhnya ia itu memakan (menghanguskan) kebaikan sebagaimana api memakan (menghanguskan) kayu bakar"*, meriwayatkan darinya oleh Sulaiman ibn Bilal dan Abu Dlamrah, dan dikatakan [dibaca]: Ibnu Abu Usaid (dengan *dlammah hamzah*); dan [bacaan] demikian itu tidak sahih (tidak benar)". [Demikian perkataan al-Bukhari].

Al-Hafizh Ahmad al-Ghumari telah membuat catatan bantahan terhadap al-Munawi; penyusun kitab *Syarh al-Jami' ash-Shaghir*, karena kerancuannya dalam membuat *harakat dlammah* pada nama Asid [menjadi Usaid]. Dalam kiab tersebut al-Munawi berkata[949]: "Al-Bukhari telah menyebutkan [nama] Ibrahim ini dalam kitab *at-Tarikh al-Kabir,* dan menyebutkan Hadits ini baginya, dan lalu ia (al-Bukhari) berkata: Tidak

---

[947] Al-Albani, *Silsilah al-AHadits al-Maudlu'ah* (4/375)
[948] Al-Bukhari, *at-Tarikh al-Kabir* (1/272-273)
[949] Al-Munawi, *Faidl al-Qadir Syarh al-Jami' ash-Shaghir* (3/125)

sahih". Lalu *al-Hafizh* al-Ghumari membuat catatan, berkata[950]: "Aku (al-Ghumari) berkata: "Ini jelas penyimpangan *(tahrif)*, karena al-Bukhari tidak hendak menilai kualitas Hadits tersebut, tetapi perkataannya; "tidak sahih" adalah terkait pemberian *harakat dlammah* pada nama tersebut [yaitu Asid menjadi Usaid]". Kemudian al-Ghumari menjelaskan apa yang dikatakan dan yang dimaksud oleh al-Bukhari tersebut, lalu beliau berkata: "Maksud al-Bukhari yang pertama adalah dengan *harakat fat-hah* [yaitu Asid; dan ia itu bacaan yang benar], dan yang kedua dengan *harakat dlammah*, dan ia itu tidak benar, dan ia [al-Munawi]; penulis *Syarh* telah menyimpangkannya dengan membawakannya kepada penilaian Hadits tersebut". [Demikian perkataan *al-Hafizh* Ahmad al-Ghumari].

Penutup

Para pembaca yang budiman, saudaraku sekalian, anda dapat melihat dengan jelas dengan mata kepala sendiri betapa al-Albani ini telah membuat banyak kerusakan dan kerancuan dalam Hadits-Hadits Rasulullah. Ia telah banyak melakukan kerancuan dan perombakan *(tahrif)* terhadap Hadits-Hadits Nabi sehingga tidak sedikit orang yang tertipu dan jatuh dalam perangkapnya. Itulah apa yang telah dikerjakan oleh al-Albani *al-Musyabbih*, sebagaimana golongan Musyabbihah terdahulu; mereka banyak melakukan *tahrif* dan penyelewengan-penyelewengan terhadap ajaran agama suci ini.

Kita memohon kepada Allah semoga Allah menjaga kita dan menghindarkan kita dari berbagai kesesatan, serta memelihara aqidah kita; aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah dari dari berbagai paham sesat dan batil. Juga kita memohon kepada Allah semoga menjauhkan diri kita dari sifat sombong dan keras kepala, serta semoga Allah memberikan sifat tawadlu' dalam menerima kebenaran kepada kita semua. Seusngguhnya Allah maha mengambulkan terhadap apa yang dimintakan hamba-hamba-Nya. *Aamiin.*

Al-Hamdu Lillah Rabbil 'Alamin, [Segala puji bagi Allah]. Shalat dan salam semoga senantiasa tercurah atas kekasih kita, penutan kita, pemimpin kita Muhammad Rasulullah, juga atas kelarganya, para Sahabatnya, dan para pengikutnya hingga hari akhir. *Aamiin.*

---

[950] Ahmad al-Ghumari, *al-Mudawi* (3/114)

Daftar Pustaka

A. Referensi Manuskrip

1. *Abkar al-Afkar,* al-Amidi, Aya Sofia 2165-2166, tauhid.
2. *Tafsir al-Asma' Wa ash-Shifat,* Abu Manshur al-Baghdadi, 497, Rasyid Afandi, Ankara.
3. *Dakha-ir al-Qashr Fi Tarajum Nubala' al-'Ashr,* Ibnu Thulun, at-Taimuriyyah, 1422, tarikh (sejarah).
4. *Syarh Irsyad al-Juwaini,* karya Abul Qasim al-Anshari, al-Mahmudiyyah, al-Madinah al-Munawwarah.
5. *Najm al-Muhtadi Wa Rajm al-Mu'tadi,* karya Ibnul Mu'allim al-Qurasyi, manuskrip di perpustakaan nasional, Paris, nomor 638.

B. Referensi Yang Diterbitkan

6. *Adab az-Zafaf,* al-Albani, cet. Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
7. *Adab asy-Syafi'i Wa Manaqibuh,* Ibnu Abi Hatim, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut
8. *Ithaf as-sadah al-Muttaqin Bi Syarh Ihya' 'Ulumiddin,* Murtadla az-Zabidi, Darul Fikr, Bairut.
9. *Al-Ijma',* Abu Bakr ibn al-Mundzir, Dar Thaibah, Riyadl.
10. *Al-Ajwibah an-Nafi'ah 'An As-ilah Lajnah Masjid al-Jami'ah,* al-Albani, al-Maktab [al-Musamma] al-Islami, Damskus
11. *Al-Ahadits al-Mukhtarah,* Dliya'uddin al-Maqdisi, Maktabah an-Nahdlah, Mekah.
12. *Al-Ihsan Bi Tartib Shahih Ibn Hibban,* Ibnu Balabban, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
13. *Ahkam al-Jana-iz Wa Bida'uha,* al-Albani, cet. Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
14. *Ahkam al-Qur'an,* al-Jash-shash, Darul Kutub al-'Ilmiyah, Bairut.
15. *Ahkam al-Qur'an,* Alkiya al-Harrasi, Darul Kutub al-'Ilmiyah, Bairut.
16. *Ahkam an-Nisa',* Ahmad ibn Hanbal, Darul Kutub al-'Ilmiyah, Bairut.
17. *Al-Ahkam al-Wustha,* 'Abdul Haqq al-Isybili, Maktabah ar-Rusyd, Riyadl.
18. *Ihya' 'Ulumiddin,* al-Ghazali, Darul Fikr, Bairut.
19. *Al-Adab al-Mufrad,* al-Bukhari, 'Alamul Kutub, Bairut.

20. *Al-Adzkar Min Kalam Sayyid al-Abrar,* an-Nawawi, Mu-assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, Bairut.
21. *Al-Irsyad Ila Qawathi' al-Adillah Fi Ushul al-I'tiqad,* Imam al-Haramain al-Juwaini, Mu-assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, Bairut.
22. *Irsyad as-Sari Li Syarh Shahih al-Bukhari,* al-Qasthallani, Darul Fikr, Bairut.
23. *Irsyad al-'Aql as-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim,* Abus-Su'ud al-Hanafi, Darul Kutub al-'Ilmiyah, Bairut.
24. *Irwa' al-Ghalil Fi Takhrij Ahadits Manar as-Sabil,* al-Albani, cet. Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
25. *Al-Istidzkar,* Ibnu 'Abdil Barr, Darul Kutub al-'Ilmiyah, Bairut.
26. *Al-Isti'ab Fi Ma'rifah al-Ash-hab,* Ibnu 'Abdil Barr, Darul Fikr, Bairut.
27. *Usud al-Ghabah Fi Ma'rifah ash-Shahabah,* Ibnul Atsir, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
28. *Al-Asma' Wa ash-Shifat,* al-Baihaqi, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
29. *Isyarat al-Maram Min 'Ibarat al-Imam,* al-Bayyadi al-Hanafi, Musthafa al-Halabi, Cairo.
30. *Al-Isyfaq Fi Ahkam ath-Thalaq,* al-Kautsari, Cairo.
31. *Al-Ishabah Fi Tamyiz ash-Shahabah,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Darul Fikr, Bairut.
32. *Ushuluddin,* Abu Mansuhr al-Baghdadi, Istanbul.
33. *Al-I'tiqad,* al-Baihaqi, 'Alamul Kutub, Bairut.
34. *Al-I'lan Bi at-Taubikh Liman Dzamma at-Tarikh,* as-Sakhawi, Darul Kutub al-'Arabi, Bairut.
35. *Iqtidla ash-Shirath al-Mustaqim,* Ibnu Taimiyah, Darul Ma'rifah, Bairut.
36. *Al-Inshaf Fi Ma'rifah ar-Rajikh Min al-Khilaf,* al-Mardawi, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
37. *Al-Anwar Li A'mal al-Abrar,* Yusuf al-Ardabili, Musthafa Al-Babi al-Halabi, Cairo.
38. *Al-Ausath Fi as-Sunan Wa al-Ijma',* Ibnul Mundzir, Dar Thaibah, ar-Riyadl.
39. *Idlah ad-Dalil Fi Qath'i Hujaj Ahl at-Ta'thil,* Ibnu Jama'ah, Darus-Salam, Cairo.
40. *Al-Iman,* Ibnu Taimiyah, cetakan Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
41. *Al-Bahr al-Muhith,* Abu Hayyan, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
42. *Bada-i' al-Fawa-id,* Ibnu Qayyim, Darul Kutub al-'Arabi, Bairut.
43. *Al-Bidayah wa an-Nihayah,* Ibnu Katsir, Maktabah al-Ma'arif, Bairut.
44. *Basha-ir Dzawi at-Tamyiz,* Murtadla az-Zabidi, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Bairut.

45. *Bayan Talbis al-Jahmiyyah,* Ibnu Taimiyah, Makkah al-Mukarramah.
46. *Bayan Zaghl al-'Ilm Wa ath-Thalab,* adz-Dzahabi, Mathba'ah at-Taufiq, Damaskus.
47. *Taj al-'Arus Syarh al-Qamus,* Murtadla az-Zabidi, al-Mathba'ah al-Khairiyyah, Cairo.
48. *Tarikh al-Umam Wa al-Muluk,* ath-Thabari, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
49. *Tarikh Baghdad,* al-Khathib al-Baghdadi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
50. *Tabshirah al-Adillah,* Abul Mu'ain an-Nasafi, Damaskus.
51. *At-Tabshir Fid-Din,* Abul Muzhaffar al-Isfirayini, Cairo.
52. *Titimmah al-Mukhtashar Fi Akhbar al-Basyar,* Ibnul Wardi, al-Mathba'ah al-Haidariyyah, Najaf.
53. *Tuhafah adz-Dzakirin Li 'Uddah al-Hishn al-Hashin,* asy-Syaukani, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
54. *At-Tadzkirah Fi Ahwal al-Mauta Wa Umur al-Akhirah,* al-Qurthubi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
55. *At-Targhib Wa at-Tarhib,* al-Mundziri, Darul Iman, Damaskus.
56. *Tasynif al-Masami' Syarh Jam'il Jawami',* az-Zarkasyi, Mu-assasah Qurthubah, Cairo.
57. *Tafsir al-Qur'an al-Karim,* Sufyan ats-Tsauri, India.
58. *At-Taqrir Wa at-Tahbir Syarh 'Ala at-Tahrir,* Ibnu Amir al-Hajj, al-Mathba'ah al-Amiriyyah, Bulak.
59. *At-Talkhish al-Habir,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Darul Ma'rifah, Bairut.
60. *Tamhid al-Awa-il Wa Talkhish ad-Dala-il,* al-Baqillani, Mu-assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, Bairut.
61. *At-Tamhid Li Qawa-id at-Tauhid,* al-Lamisyi, Darul Gharb, Bairut.
62. *Tahdzib al-Atsar,* ath-Thabari, Cairo.
63. *Tahdzib at-Tahdzib,* Ibnu Hajar al-'Asqlani, Dar Shadir, Bairut.
64. *Tahdzib al-Kamal,* al-Mizzi, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
65. *At-Tauhid,* Abu Manshur al-Maturidi, Darul Masyriq, Bairut.
66. *At-Tawassul Wa al-Wasilah,* Ibnu Taimiyah, Darul Afaq al-Jadidah, Bairut.
67. *Al-Jami' ash-Shaghir,* as-Suyuthi, Darul Fikr, Bairut.
68. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an,* al-Qurthubi, Darul Kitab al-'Arabi, Bairut.
69. *Al-Jauhar al-Munazzham Fi Ziyarah al-Qabr asy-Syarif an-Nabawi al-Mukarram,* Ibnu Hajar al-Haitami, Dar Jawami' al-Kalim, Cairo.
70. *Hadi al-Arwah Ila Bilad al-Afrah,* Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Ramadi Li an-Nasyr.

71. *Hasyiyah Ibn Hajar 'Ala Syarh al-Idlah,* Ibnu Hajar al-Haitami, al-Maktabah as-Salafiyyah, al-Madinah al-Munawwarah.
72. *Hasyiyah ar-Ramli 'Ala Syarh ar-Raudl,* ar-Ramli al-Anshari, al-Maktab al-Islami.
73. *Hasyiyah ash-Shawi 'Ala al-Jalalain,* Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
74. *Al-Hadlrah al-Unsiyyah Fi ar-Rihlah al-Qudsiyyah,* 'Abdul Ghani an-Nabulsi, Bairut.
75. *Hilyah al-Auliya',* Abu Nu'aim, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
76. *Hayat al-Anbiya' Ba'da Wafatihim,* al-Baihaqi, Mu-assasah Nadir, Bairut.
77. *Khasha-ish 'Ali,* an-Nasa-i, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
78. *Al-Khasha-ish al-Kubra,* as-Suyuthi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
79. *Ad-Durr ats-Tsamin Wa al-Maurid al-Mu'in,* Muhammad Mayyarah al-Maliki, Nigeria.
80. *Ad-Durr al-Mantsur Fi at-Tafsir al-Ma'tsur,* as-Suyuthi, Darul Fikr, Bairut.
81. *Ad-Durar as-Saniyyah Fi ar-Radd 'Ala al-Wahhabiyyah,* Ahmad Zaini Dahlan, Musthafa al-Babi al-Halabi, Cairo.
82. *Ad-Durar al-Kaminah Fi A'yan al-Mi'ah ats-Tsaminah,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Darul Jail, Bairut.
83. *Ad-Durrah al-Mudliyyah Fi ar-Radd 'Ala Ibn Taimiyah,* Taqiyuddin as-Subki, Mathba'ah at-Taraqqi, Damaskus.
84. *Ad-Du'a,* ath-Thabarani, Darul Basya-ir, Bairut.
85. *Ad-Da'awat al-Kabir,* al-Baihaqi, Kuwait.
86. *Daf'u Syubah at-Tasybih,* Ibnul Jauzi, al-Maktabah at-Taufiqiyyah, Cairo.
87. *Daf'u Syubah Man Syabbah Wa Tamarrad Wa Nasaba Dzalik Li Ahmad,* al-Hushni, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Cairo.
88. *Dala-il an-Nubuwwah,* al-Baihaqi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
89. *Dzikr Akhbar Ashbahan,* Abu Nu'aim, Teheran.
90. *Dzail Tadzkirah al-Huffazh,* adz-Dzahabi, Abul Mahasin al-Husaini, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
91. *Radd al-Muhtar 'Ala ad-Durr al-Mukhtar,* Ibnu 'Abidin al-Hanafi, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
92. *Ar-Radd 'Ala al-Akhna-i,* Ibnu Taimiyah, al-Mathba'ah as-Salafiyyah, Cairo.
93. *Ar-Radd 'Ala al-Manthiqiyyin,* Ibnu Taimiyah, Bombai.
94. *Ar-Radd 'Ala Man Qala Bi Fana' al-Jannah Wa an-Nar,* Ibnu Taimiyah, Dar Balansiyah, Saudi Arabia.

95. *Ar-Risalah at-Tadmuriyyah,* Ibnu Taimiyah, Mathba'ah Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
96. *Ar-Risalah al-Fatwa al-Hamawiyyah al-Kubra,* Ibnu Taimiyah, Mathba'ah al-Madani, Cairo.
97. *Risalah Fi Shifat al-Kalam,* Ibnu Taimiyah, Darul Hijrah, Bairut.
98. *Raudlah ath-Thalibin,* an-Nawawi, Bairut.
99. *Zad al-Masir Fi 'Ilm at-Tafsir,* Ibnul Jauzi, Thab'ah Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
100. *Subul al-Huda Waa r-Rasyad Fi Sirah Khair al-'Ibad,* Muhammad ibn Yusuf ash-Shalihi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
101. *As-Suhub al-Wabilah 'Ala Dlara-ih al-Hanabilah,* Muhammad an-Najdi al-Hanbali, Maktabah al-Imam Ahmad.
102. *Sunan Ibn Majah,* Ibnu Majah, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, Bairut.
103. *Sunan Abi Dawud,* Abu Dawud as-Sjistani, Darul Jinan, Bairut.
104. *Sunan at-Tirmidzi,* at-Tirmidzi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
105. *Sunan Sa'id ibn Manshur,* Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
106. *As-Sunan al-Kubra,* al-Baihaqi, Darul Ma'rifah, Bairut.
107. *Sunan an-Nasa-i,* an-Nasa-i, al-Mathbu'at al-Islamiyyah, Halab.
108. *As-Sunan al-Kubra,* an-Nasa-i, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
109. *Siyar A'lam an-Nubala',* adz-Dzahabi, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
110. *As-Saif ash-Shaqil Fi ar-Radd 'Ala Ibn Zafil,* Taqiyyuddin as-Subki, Mathba'ah as-Sa'adah, Cairo.
111. *Syadzarat adz-Dzahab,* Ibnul 'Imad al-Hanbali, Darul Fikr, Bairut.
112. *Syarh Hadits 'Imran ibn Hushain,* Ibnu Taimiyah, dari manuskrip perpustakaan az-Zahiriyyah, Damaskus.
113. *Syarh Hadits an-Nuzul,* Ibnu Taimiyah, Thab'ah Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
114. *Syarh az-Zurqani 'Ala al-Muwattha',* Darul Ma'rifah, Bairut.
115. *Syarh Shahih Muslim,* an-Nawawi, Darul Fikr, Bairut.
116. *Syarh al-'Adludliyyah,* Jalaluddin ad-Dawani, Cairo.
117. *Syarhal-'Aqa-id an-Nasafiyyah,* at-Taftazani, Maktabah al-Mutsanna, Bairut.
118. *Syarh al-Fiqh al-Akbar,* Mulla 'Ali al-Qari, Mushthafa al-Babi al-Halabi, Cairo.
119. *Syarh Muntaha al-Iradat,* al-Buhuti, Darul Fikr, Bairut.
120. *Syu'ab al-Iman,* al-Baihaqi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
121. *Asy-Syifa Bi Ta'rif Huquq al-Mushthafa,* al-Qadli 'Iyadl, Maktabah al-Farabi, Damaskus.

122. *Syifa' as-Siqam Fi Ziyarah Khair al-Anam,* Taqiyyuddin as-Subki, Darul Faq al-Jadidah, Bairut.
123. *Shahih Ibn Khuzaimah,* Thab'ah Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
124. *Shahih al-Bukhari,* al-Bukhari, Maktabh ar-Riyadl al-Haditsah, ar-Riyadl.
125. *Shahih Muslim,* Muslim, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
126. *Ash-Shawa'iq al-Mursalah,* Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Darul 'Ashimah, Bairut.
127. *Thabaqat al-Huffazh,* a-Suyuthi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
128. *Thabaqat asy-Syafi'iyyah al-Kubra,* Tajuddin as-Subki, 'Isa al-Babi al-Halabi, Cairo.
129. *Ath-habaqat al-Kubra,* Ibnu Sa'ad, Dar Shadir, Bairut.
130. *Tharh at-Tatsrib Fi Syarah at-Taqrib,* Waliyyuddin al-'Iraqi, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
131. *Ath-Thariqah ar-Rifa'iyyah,* Abul Huda ash-Shayyadi, Mathba'ah as-Sa'adah, Cairo.
132. *Al-'Aqibah, 'Abdul Haqq al-Isybili,* Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
133. *Al-'Iqd ats-Tsamin Bi Akhbar Balad al-Amin,* al-Fasi al-Makki, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
134. *Al-'Ilal Wa Ma'rifah ar-Rijal,* Ahmad ibn Hanbal, al-Maktabah al-Islamiyyah, Istanbul.
135. *'Umdah al-Qari Syrah Shahih al-Bukhari,* al-'Aini, Darul Fikr, Bairut.
136. *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah,* an-Nasa-i, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
137. *'Amal al-Yaum Wa al-Lailah,* Ibnus-Sunni, Mu-assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, Bairut.
138. *Al-'Iyal,* Ibnu Abi ad-Dunya, Maktabah al-Qur'an, Cairo.
139. *Ghayah al-Maram Fi 'Ilm al-Kalam,* al-Amidi, Cairo.
140. *Ghayah al-Muntaha Fi al-Jam'i Bain al-Iqna' Wa al-Muntaha,* Mar'i al-Hanbali, Qatar.
141. *Al-Fatawa,* Ibnu Taimiyah, ar-Riyadl.
142. *Fatawa Ibn ash-Shalah,* Darul Ma'rifah, Bairut.
143. *Al-Fatawa al-Haditsiyyah,* Ibnu Hajar al-Haitami, Darul Ma'rifah, Bairut.
144. *Fatawa as-Subki,* Taqiyyuddin as-Subki, Darul Ma'rifah, Bairut.
145. *Al-Fatawa al-Kubra,* Ibnu Taimiyah, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
146. *Al-Fatawa al-Kubra,* Ibnu Hajar al-Haitami, Dar Shadir, Bairut.
147. *Al-Fatawa al-Hindiyyah Fi Madzhab al-Imam Abi Hanifah,* Syaikh Nizham Dan lainnya, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
148. *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Darul Ma'rifah, Bairut.
149. *Al-Futuhat al-Islamiyyah,* Ahmad Zaini Dahlan, Mesir, 1354 H.

150. *Al-Farq Bain al-Firaq,* 'Abdul Qahir at-Tamimi, Darul Ma'rifah, Bairut.
151. *Fadla-il ash-Shahabah,* Ahmad ibn Ahmad, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
152. *Al-Faqih Wa al-Mutafaqqih,* al-Khathib al-Baghdadi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
153. *Fihris al-Kutub az-Zahiriyyah,* Hadits, Damaskus.
154. *Al-Faidl al-Qadir Syarh al-Jami' ash-Shaghir,* al-Munawi, Darul Ma'rifah, Bairut.
155. *Qa'idah Fi al-Jarh Wa at-Ta'dil,* 'Abdul Wahhab as-Subki, Maktabah ar-Rusyd, ar-Riyadl.
156. *Al-Qabas Fi Syarh Muwattha' Malik ibn Anas,* Ibnul 'Arabi al-Malik, Darul Gharb, Bairut.
157. *Quthf al-Azhar al-Mutanatsirah Fi al-Akhbar al-Mutawatirah,* as-Suyuthi, Thab'ah Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
158. *Al-Qaul al-Badi' Fi ash-Shalat 'Ala al-Habib asy-Syafi',* as-Sakhawi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
159. *Al-Qaul al-Musaddad Fi adz-Dzabb 'An Musnad Ahmad,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, 'Alamul Kutub, Bairut.
160. *Al-Kamil Fi at-Tarikh,* Ibnul Atsir, Dar Shadir, Bairut.
161. *Al-Kamil Fi adl-Dlu'afa',* Ibnu 'Adi, Darul Fikr, Bairut.
162. *Kassyaf al-Qina' 'An Matn al-Iqna',* al-Buhuti al-Hanbali, Maktabah an-Nashr al-Hadits, ar-Riyadl.
163. *Kasyf al-Astar 'An Zawa-id al-Bazzar,* al-Haitsami, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
164. *Kasyf al-Khafa Wa Muzil al-Ilbas,* al-'Ajluni, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
165. *Al-Kalim ath-Thayyib, Ibnu Taimiyah,* Maktabah al-Jumhuriyyah, Cairo.
166. *Al-Kuna,* ad-Daulabi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
167. *Lahzh al-Alhazh Bi Dzail Thabaqat al-Huffazh,* Ibnu Fahd al-Makki, Dari Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
168. *Lisan al-Mizan,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Mu-assasah al-A'lami, Bairut.
169. *Laqth al-La-ali al-Mutanatsirah Fi al-Ahadits al-Mutanatsirah,* Murtadla az-Zabidi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
170. *Al-La-ali al-Mashnu'ah Fi al-Ahadits al-Maudlu'ah,* as-Suyuthi, Darul Ma'rifah, Bairut.
171. *Al-Matjar ar-Rabih Fi Tsawab al-'Amal ash-Sahlih,* ad-Dimyathi, Mu-assasah al-KUtub ats-Tsaqafiyyah, Bairut.
172. *Majma' al-Bahrain Fi Zawa-id al-Mu'jamain,* Nuruddin al-Haitsami, Maktabah ar-Rusyd, ar-Riyadl.

173. *Majma' az-Zawa-id Wa Manba' al-Fawa-id,* al-Haitsami, Darul kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
174. *Majmu' Fatawa,* Ibnu Taimiyah, Dar 'Alam al-KUtub, ar-Riyadl.
175. *Al-Majmu' Li Muhimmat al-Masa-il min al-Furu',* Thaha as-Saqqaf, Jedah.
176. *Majmu'ah Tafsir Sitti Suwar,* Ibnu Taimiyah, Bombai, India.
177. *Al-Madkhal,* Ibnul Hajj, Darul KUtub al-'Arabi, Bairut.
178. *Mir'at an-Najdiyyah,* Isma-il al-Azhari, India.
179. *Maratib al-Ijma',* Ibnu Hazm, Darul KUtub al-'Ilmiyyah, Bairut.
180. *Mirqat al-Mafatih Syarh Misykat al-Mashabih,* Mulla 'Ali al-Qari, Cairo.
181. *Masa-il al-Imam Ahmad,* Abu Dawud as-Sijistani, Darul Ma'rifah, Bairut.
182. *Al-Mustadrak,* al-Hakim, Darul Ma'rifah, Bairut.
183. *Musnad Ibn al-Ja'd,* Mu-assasah Nadir, Bairut.
184. *Musnad Abi Ya'la,* Abu Ya'la al-Maushili, Darul Ma'mun, Damaskus.
185. *Musnad al-Imam Ahmad,* Ahmad ibn Hanbal, Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
186. *Musnad ath-Thayalisi,* Abu Dawud ath-Thayalisi, Darul Ma'rifah, Bairut.
187. *Musnad 'Abdillah ibn al-Mubarak,* Maktabah al-Ma'arif, ar-Riyadl.
188. *Musnad al-Firdaus,* ad-Dailami, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
189. *Mishbah az-Zujajah Fi Zawa-id Ibn Majah,* al-Bushiri, Darul Jinan, Bairut.
190. *Al-Mishbah al-Munir,* al-Fayyumi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
191. *Mushannaf Ibn Abi Syaibah,* Ibnu Abi Syaibah, Dar at-Taj, Bairut.
192. *Mushannaf Ibn 'Abdir-Razzaq,* Thab'ah Zuhair asy-Syawisy, Bairut.
193. *Al-Mathalib al-'Aliyah Fi Zawa-id al-Masanai ats-Tsamaniyah,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, al-Mathba'ah al-Mishriyyah, Kuwait.
194. *Al-Mu'jam ash-Shaghir,* ath-Thabarani, Mu-assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, Bairut.
195. *Al-Mu'jam al-Kabir,* ath-Thabarani, Auqaf Baghdad, Baghdad.
196. *Al-Mughni,* Ibnu Qudamah al-Maqdisi, Darul Fikr, Bairut.
197. *Ma'rifah al-Qurra' al-Kibar,* adz-Dzahabi, Mu-assasah ar-Risalah, Bairut.
198. *Al-Mi'yar al-Mu'rib Wa al-Jami' al-Mughrib, al-Winsyarisi,* Wazarah al-Auqaf, ari-Ribath.
199. *Al-Mughni 'An Haml al-Asfar,* al-'Iraqi, Dar Thabriyah, ar-Riyadl.
200. *Al-Mughni Wa asy-Syarh al-Kabir,* Ibn Qudamah, Darul Fikr, Bairut.
201. *Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an,* ar-Raghib al-Ashbahani, Mushthafa Al-babi al-Halabi, Cairo.
202. *Maqalat al-Kautsari,* Muhammad Zahid al-Kautsari, Cairo.
203. *Manaqib Ahmad,* Ibnul Jauzi, Darul Afaq al-Jadidah, Bairut.

204. *Manahil ash-Shafa Fi Takhrij Ahadits asy-Syifa,* as-Suyuthi, Darul Jinan, Bairut.
205. *Al-Muntaqa Syarh al-Muwattha',* al-Baji, Darul Kutub al-'Arabi, Bairut.
206. *Al-Muntaqa Min Akhbar al-Musthafa,* Majduddin Ibn Taimiyah, Darul Fikr, Bairut.
207. *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyyah,* Ibnu Taimiyah, Darul KUtub al-'Ilmiyyah, Bairut.
208. *Mawarid azh-Zham-an Fi Zawa-id ibn Hibban,* al-Haitsami, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
209. *Muwafaqat Sharih al-Ma'qul Li Shahih al-Manqul,* Ibnu Taimiyah, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
210. *Mawahib al-Jalil Syarh Mukhtashar al-Khalil,* al-Hatthab al-Maliki, Darul Fikr, Bairut.
211. *Al-Maudlu'at,* Ibnul Jauzi, Darul Fikr, Bairut.
212. *Mauwattha' Malik,* Malik ibn Anas, Darul KUtub al-'Ilmiyah, Bairut.
213. *Nata-ij al-Afkar,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Maktabah al-Mutsanna, Baghdad.
214. *An-Nashihah adz-Dzahabiyyah,* adz-Dzahabi, Mathba'ah at-Taufiq, Damaskus.
215. *An-Nazhar Fi Ahkam an-Nazhar,* Ibnul Qatthan, Dar Ihya' al-'Ulum, Bairut.
216. *Naqd Maratib al-Ijma' Li Ibn Hazm,* Ibnu Taimiyah, Darul KUtub al-'Ilmiyyah, Bairut.
217. *An-Nukat 'Ala Ibn ash-Shalah,* Ibnu Hajar al-'Asqalani, Darul KUtub al-'Ilmiyyah, Bairut.
218. *An-Nukat al-Badi'at 'Ala al-Maudlu'at,* as-Suyuthi, Darul Janan, Bairut.
219. *An-Nihayah Fi Gharib al-Hadits,* Ibnul Atsir, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
220. *Nihayah al-Muhtaj Ila Syarh al-Minhaj,* Syamsuddin ar-Ramli, Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, Bairut.
221. *An-Nahr al-Madd Min al-Bahr al-Muhith,* Abu Hayyan, Darul Janan, Bairut.
222. *Al-Wafi Bi al-Wafayat,* Shalahuddin ash-Shafadi, Dar an-Naysr.
223. *Wajiz al-Kalam Fi adz-Dzail 'Ala Duwal al-Islam,* as-Sakhawi, Muassasah ar-Risalah, Bairut.
224. *Al-Wasa-il Fi Musamarah al-Awa-il,* as-Suyuthi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.
225. *Al-Wafa Bi Ahwal al-Musthafa,* Ibnul Jauzi, Darul Kutub al-'Ilmiyyah, Bairut.

226. *Wafa al-Wafa’,* as-Samhudi, Dar Ihya’ at-Turats al-‘Arabi, Bairut.
227. *Wafayat al-A’yan,* Ibnu Khallikan, Dar ats-Tsaqafah, Bairut.

Ensiklopedi Kesesatan al-Albani

Terjemah Kitab *Fatawa al-Albani Fi Mizan asy-Syari'ah*

Karya Prof. Dr. Tarek Lahham al-Husaini

PONPES NURUL HIKMAH

معهد نور الحكمة لتحفيظ القرآن ودراسات العلوم الشرعية على مذهب أهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية

Untuk Menghafal al-Qu'ran Dan Kajian Ilmu Agama Madzhab Ahlussunnah Wal Jama'ah Asy'ariyyah Maturidiyyah

Alamat: Jl. Karyawan III Rt. 04 Rw. 09, Karang tengah, Karang Tengah Kota Tangerang, Banten 15157

Menerima Santri Baru

Santri Muqim / Santri Musafir

Nama dan Sifat Pondok

Pondok Nurul Hikmah adalah wadah non formal bagi para penghafal al-Qur'an dan Kajian Islam Ahlussunnah Wal Jama'ah di atas madzhab Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu al-Manshur al-Maturidi dalam aqidah dan madzhab Syafi'i dalam Fiqh.

Sistem pengajaran yang dipakai adalah metode klasikal (Salafiyyah). Corak sistem pengajaran metode ini adalah at-Talaqqi Bil Musyafahah antara guru dengan murid (santri) secara langsung.

Biaya Santri

Free 100% (gratis), semua santri dibebaskan dari biaya administrasi , termasuk dari setiap bentuk fasilitas yang dapat digunakan, kecuali biaya kebutuhan sehari-hari yang ditangggung oleh masing-masing santri (dapat berkordinasi dengan pengasuh).

Konsentrasi kurikulum dalam dua bidang;

Menghafal al-Qur'an. Secara teknis, setiap hari para santri memiliki beban dua kali pertemuan (at-Talaqqi); pagi hari dan sore hari, pagi untuk menambah hafalan (az-Ziyadah) dan sore hari untuk mengulang hafalan (at-Takrar).

Kajian kitab-kitab Ahlussunnah Wal Jama'ah. Secara umum berisi materi pokok-pokok ilmu agama ('Ulmuddin adl-Daruriyyah) dengan referensi kitab-kitab mu'tabarah. Dalam aqidah madzhab mayoritas umat Islam Ahlussunnah Wal Jama'ah al-Asy'ariyyah dan al-Maturidiyyah. Dalam Fiqh berlandaskan kitab-kitab karya ulama madzhab Syafi'i. Dan dalam Tasawuf di atas jalan Imam al-Junaid al-Baghdadi, Imam al-Ghazali, Imam Ahmad ar-Rifa'i, Syekh Abdul Qadir al-Jilani, dan ulama Sufi sejati lainnya.

Santri usia SMP/Tsanawiyyah dan SMU/Aliyah yang ingin mendapatkan Ijazah formal dapat ikut program paket C.

Dosen Pasca Sarjana PTIQ Jakarta
Pengasuh Pondok Pesantren Nurul Hikmah

KHUSUS PUTRA

Kontak: Ust. Amar +62 878-7509-1087 | Ust. Zainal +62 813-8338-5277 https://nurulhikmah.ponpes.id

K.H. Dr. KHOLILURROHMAN, Lc., M.A.

Kyai Muda Banyak Karya Tulis*

Beliau ini adalah kyai enerjik. Beliau sangat terampil dalam menulis, bahkan menulis kitab kuning. Beliau adalah seorang yang tawadlu'. Meskipun telah mengajar di mana-mana dan telah banyak pula karyanya, ia masih terus berusaha menimba ilmu dari para ulama, karena merasa ilmunya masih sangat sedikit.

Banyak orang yang menggali ilmu-ilmu agama dari berbagai sumber yang ada. Mereka ibarat orang yang menggali sumur untuk mengambil airnya. Jika air yang berada dalam sumur itu jernih, tentu jernih pula air yang mereka dapatkan. Seandainya airnya keruh, tentu keruh pula air yang mereka dapatkan, kecuali jika mereka mau bersusah payah untuk menjernihkannya.

Begitulah pula orang yang mengambil ilmu agama dari sumur-sumurnya, yakni dari para ahlinya. Mereka akan mendapatkan pengetahuan-pengetahuan agama yang jernih, bersih, dan sesuai dengan ajaran agama yang sesungguhnya, apabila sumur-sumur yang mereka ambil airnya itu adalah sumur yang jernih.

---

* Sumber: https://www.warganu.com/2023/04/kh-dr-kholilurrohman-lc-ma-kyai-muda-banyak-karya-tulis.html | tanggal diunggah: 2023-04-02.

Orang yang menggali sumur, jika telah mendapatkan air yang jernih yang dibutuhkannya, akan merasa cukup dengannya dan tak akan membuang waktu untuk menggali sumur-sumur yang lain. Berbeda dengan sumur pengetahuan, termasuk pengetahuan agama. Seseorang, apalagi orang yang sangat hobi mencari ilmu, tak akan merasa cukup menggalinya dari satu sumur, sebanyak apapun dan sejernih apapun air yang terdapat di dalamnya.

Kemudian, orang yang menggali ilmu agama, baik dari satu sumur maupun dari berbagai sumur yang berbeda, ada yang memanfaatkan airnya untuk dirinya sendiri, ada yang juga memanfaatkannya untuk orang-orang lain. Sebagian mereka memberikannya lewat kegiatan-kegiatan mengajar, sebagian lagi melalui karya-karya yang dihasilkannya, dan tak sedikit pula dengan keduanya. Cara yang terakhir ini tentu manfaatnya lebih banyak dibandingkan hanya salah satu, dan beruntunglah mereka yang melakukan itu.

Belajar, Mengajar, dan Mengajar

Di antara mereka yang beruntung dapat mengambil air dari banyak sumur yang berbeda, dan kemudian memanfaatkannya bukan hanya untuk dirinya, melainkan untuk banyak orang dan dilakukannya dengan berbagai cara, adalah K.H. Dr. Kholilurrohman, Lc., M.A. Beliau kiai muda yang sederhana. Ia mengisi hari-harinya dengan mengabdi di kampus, mengajar kitab-kitab kuning di masjid, musholla, dan majelis-majelis ta'lim, berceramah, serta menulis dan menerjemahkan berbagai buku, juga menulis di internet. Meskipun demikian, ia masih terus berusaha menimba ilmu dari para ulama, karena merasa ilmunya masih sangat sedikit—sikap yang seharusnya dimiliki oleh setiap penuntut ilmu.

Kyai Kholil, demikian ia biasa disapa, adalah tenaga pengajar/dosen (PNS) di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir dan Hadits, yang sejak beberapa tahun terakhir ini diperbantukan di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Aqidah Al-Hasyimiyyah Jakarta. Ia juga pengasuh Pondok Pesantren Salaf Nurul Hikmah, Karang Tengah, Tangerang, Banten. Di pondok ini, para santri mengkaji kitab kuning dan menghafal Al-Qur'an. Di pesantren non-formal ini, kini ada sekitar 100 orang santri yang belajar, kebanyakannya pulang-pergi. Di pondok inilah kyai Kholil lebih banyak menghabiskan waktunya.

Bersama adik-adiknya, ia juga mengasuh Pondok Pesantren Tahfizh Al-Qur'an khusus putri Darul Qur'an di Pegaden Barat, Subang, Jawa Barat. Karena kesibukannya di Tangerang dan Jakarta, hanya beberapa hari dalam sebulan ia berada di sana. Sehari-harinya pondok ini diasuh oleh adik-adiknya, yakni Ustadz H. Abdul Qadir al-Hafizh dan Ustadzah Ra'ihatul Jannah al-Hafizhah.

Di samping itu, kyai Kholil pun aktif mengajar kitab-kitab salaf (kitab kuning) di berbagai masjid, mushalla, dan majelis ta'lim, terutama

di wilayah Kecamatan Karang Tengah, Tangerang, seperti Ciledug, Meruya, Joglo, dan sekitarnya.

Produktif Karya Tulis

Di tengah-tengah kesibukannya mengajar dan kegiatan-kegiatan lain, kyai Kholil selalu menyisihkan sebagian waktunya untuk melakukan sesuatu yang sangat bermanfaat, yakni menulis berbagai buku maupun tulisan-tulisan singkat, juga menerjemahkan karya-karya ulama. Di usianya yang masih tergolong muda, telah banyak karya yang dihasilkannya. Di antara karya-karyanya yang telah diterbitkan adalah:

1. Aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah, 200 halaman (Syahamah Press, Jakarta, 2003);
2. Allah Ada Tanpa Tempat, 30 halaman (Syahamah Press Jakarta, 2002),
3. Membersihkan Nama Ibnu Arabi, Studi Komprehensif Tasawuf Rasulullah, 600 halaman (Fattah Arbah Banten, 2010),
4. Tafsir Istawa, Studi Komprehensif Tafsir Istawa, Allah Ada Tanpa Tempat, 186 halaman (Syahamah Press Jakarta, 2010),
5. Memahami Bid'ah Secara Komprehensif, 90 halaman (Pustaka Fattah Arbah Banten, 2012),
6. Meluruskan Distorsi dalam Ilmu Kalam, 600 halaman (Pustaka Fattah Arbah Banten, 2010),
7. Mengungkap Kebenaran Aqidah Asy'ariyyah, Meluruskan Distorsi Terhadap Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, 278 halaman (Pustaka Ta'awun Tangerang, 2012),
8. Al-Maqalat al-Jami'ah Li Tahqiq Aqa-id Ahlissunnah wa al-Jama'ah (Berbahasa Arab, diterbitkan secara terbatas, materi tematis tentang poin-poin penting dalam aqidah Ahlussunnah),
9. Penjelasan Komprehensif dalam Mensucikan Allah dari Arah dan Tempat (dalam penerbitan pustaka Ta'awun Tangerang),
10. terjemahan dari kitab berjudul Ghayah al-Bayan fi Tanzihillah 'an al-Jihah wa al-Makan", terbitan Dar al Masyari' Beirut, Lebanon.
11. Al-Hafizh Ibnul Jawzi Membongkar Kesesatan Aqidah Tasybih (Terjemah Kitab Daf'u Syubah at-Tasybih Bi Akaff at-Tahzih), 250 halaman (Dalam penerbitan Pustaka Ta'awun Tangerang),
12. Al-Fara-id fi Hall Alfazh Jawharah at-Tawhid Min al-Fawa-id (Manuskrip/belum terbit, berbahasa Arab, sekitar 250 halaman), syarh bagi bait-bait Jawharah at Tauhid karya Syaikh Ibrahim Al-Laqqani; dan masih banyak lagi.

Ini di luar berbagai catatan lepas dalam ratusan judul, termasuk dalam bentuk PDF dan E-book yang dapat di-download di internet. Para pembaca dapat men-download gratis semua catatannya di www. allahadatanpatempat. blogspot. com. Berbagai tulisannya juga dapat dilihat dalam grup Facebook Aqidah Ahlussunnah: Allah Ada Tanpa

Tempat, yang jumlah pengikutnya telah mencapai ratusan ribu orang. Dan untuk berkorespondensi dengannya, para pembaca bisa mengirimkan e-mail ke: aboufaateh@yahoo.com.

Alamat Domisili

Kyai Kholil berdomisili di Jl. Karyawan 3 RT-2/RW-9 Kelurahan Karang Tengah, Kecamatan Karang Tengah, Tangerang, Banten, berdekatan dengan Musholla Nurul Hikmah, yang menjadi salah satu tempat pengabdiannya mengajarkan kitab-kitab kuning. Hari-harinya yang padat dilaluinya dengan dukungan sepenuhnya dari sang istri, yang dinikahinya tahun 2005, ialah Siti Masitoh, wanita Betawi, anak keenam dari sembilan bersaudara, putri KH. Muhammad Husin, Pulo Mancung, Karang Tengah, dan Ibu Hj. Ma'anih. Hingga kini, mereka telah dikaruniai dua penyejuk mata: Muhammad Fatih dan Muhammad Hud.

Nasab Kyai Kholil

Sosok sederhana yang oleh sejawatnya sering disapa "Abu Fateh" ini lahir di Subang 15 November 1975. Kyai Kholil adalah putra pasangan H. Muhyiddin bin H. Abdul Mujib bin H. Soleh dan Hj. Yayah Ruqoyah binti H. Soleh. Ia anak pertama dari empat bersaudara. Adik pertamanya, H. Abdul Qadir, adalah seorang hafizh alumnus Pesantren Al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta. Adik perempuannya, Ra'ihatul Jannah, juga seorang hafizhah, alumnus Pesantren Yanbu'ul Qur'an, Kudus, Jawa Tengah. Sedangkan adik bungsunya adalah Khotibul Umam.

Minat dan aktivitasnya sejak remaja, tampaknya, tak terlepas dari latar belakang keluarganya, yang memang berbasis pesantren. Ayahnya alumnus Pondok Pesantren Sempur, Plered, Purwakarta, Jawa Barat (pesantren K.H. Tubagus Ahmad Bakri bin Saida Sempur, salah seorang murid langsung Syaikh Nawawi Al-Bantani), sementara sang ibu alumnus salah satu pondok pesantren di Cirebon.

Sanad Keilmuan

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya, Kyai Kholil muda menimba ilmu di Pondok Pesantren Daarul Rahman Jakarta, pesantren terkemuka di Jakarta, yang diasuh kyai terkenal, K.H. Syukron Makmun. Di sini ia menimba ilmu antara tahun 1987 hingga 1993. Kemudian, ia melanjutkan kuliah di tempat yang sama, yakni Institut Islam Daarul Rahman (IID) Jakarta (S1/*Kulliyyatusy Syari'ah wal Qanun*) antara tahun 1994 sampai 1998. Tak puas sampai di sini, ia pun mengikuti kuliah di STAI Az-Ziyadah Jakarta jurusan Ekonomi Islam tahun 1998 hingga 2002. Di sela-sela itu ia masih memanfaatkan waktunya yang ada untuk mengikuti Pendidikan Kader Ulama (PKU) DKI Jakarta mulai tahun 1998 hingga tahun 2000.

Pada tahun 2003, sosok yang sangat meminati ilmu ini melanjutkan studinya di program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (S2/Pengkajian Islam, Konsentrasi Tafsir Hadits), yang dapat dituntaskannya tepat waktu pada tahun 2005 dengan tesis berjudul "Kualitas Hadits Subhah: Studi Komparatif Metode Tashhih dan Tadl'if Hadits al-Habasyi dan al-Albani".

Di samping pendidikan-pendidikan formal yang dijalaninya, ia juga pernah mengikuti program Tahfizh al-Qur'an di Pondok Pesantren Manba'ul Furqon Leuwiliang, Bogor (non-intensif). Untuk mendapatkan sanad beberapa disiplin ilmu kepada beberapa kiai dan masyayikh di Jawa Barat, Banten, dan DKI Jakarta, ia juga menimba ilmu secara langsung kepada mereka, di antaranya kepada K.H. M. Syafi'i Hadzami dan K.H. Bunyamin.

Ijazah sanad keilmuan yang telah didapat, di antaranya, dalam seluruh karya Syaikh Nawawi Al-Bantani dengan sanad dari K.H. Abdul Jalil (Senori Tuban) dari K.H. Abul Fadlal dari K.H. Abdul Syakur dari Syaikh Nawawi Al-Bantani. K.H. Abul Fadlal, selain mendapat sanad dari K.H. Abdul Syakur, juga mendapat sanad dari K.H. Hasyim Asy'ari (Tebuireng), dari Syaikh Nawawi Al-Bantani. Kemudian, dalam seluruh disiplin ilmu-ilmu Islam, ia mendapatkan Ijâzah 'Âmmah dari K.H. Abdul Hannan Ma'shum (Kediri) dari K.H. Abu Razin Muhammad Ahmad Sahal Mahfuzh (Pati) dari K.H. Zubair ibn Dahlan (Sarang) dan dari Al-Musnid Syaikh Yasin Al-Padani.

Kemudian lebih intensif ia belajar kepada murid-murid Al-Imam Al-Hâfizh Syaikh Abdullah Al-Harari, di antaranya Asy-Syaikh As-Sayyid Salim bin Mahmud Alwan Al-Husaini, Syaikh Fawwaz Abbud, Syaikh Bilal Al-Humaishi, Syaikh Sayyid Khalil bin Abdul Qadir Dabbagh Al-Husaini, Syaikh Muhammad Asy-Syafi'i Al-Muththalibi, Syaikh Sayyid Umar bin Adnan Dayyah Al-Hasani, Syaikh Sayyid Muhammad Awkal Al-Husaini, Asy-Syaikh Al-'Allamah Ahmad Tamim (mufti Ukraina), Syaikh Mohammad Osman. Dengan Syaikh Sayyid Salim bin Mahmud Alwan, yang kini menjabat ketua Majelis Fatwa Syar'i di Australia, dari sekitar tahun 1997 hingga sekarang ia terus belajar dan berkomunikasi dengannya. Kyai Kholil juga mendapatkan ijazah Tarekat Al-Qadiriyyah, dengan sanadnya dari Syaikh Sayyid Salim bin Mahmud Alwan Al-Husaini, dari Al-Imam Al-Hâfizh Syaikh Abdullah Al-Harari, dari Syaikh Abdul Baqi Al-Mukasyafi (Syukainah Sudan), dengan sanadnya hingga kepada As-Sulthan Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani.

Ketika dimintai pesannya untuk para pembaca berdasarkan pengalaman-pengalamannya menggali ilmu-ilmu agama, Ustadz Kholil menuturkan demikian: "Terutama untuk saya pribadi, dan secara umum untuk para pembaca, teruslah belajar. Dan ingat, belajarlah kepada para ulama yang *tsiqah*, terpercaya, yang dalam keilmuannya memiliki *sanad*, mata rantai, yang bersambung hingga para sahabat Rasulullah. Jangan pelajari urusan agama ini secara otodidak. Jangan berpegang dengan buku-buku hasil terjemahan literal. Dan ini yang terpenting, jangan

lepaskan aqidah tauhid, aqidah kesucian Allah, dari menyerupai makhluk-Nya. Kuatkan dalam keyakinan kita, Allah bukan benda yang memiliki bentuk dan ukuran, dan Allah tidak disifati dengan sifat-sifat benda. Allah ada tanpa tempat dan tanpa arah.”

Semoga beliau selalu diberikan kesehatan agar selalu istiqomah dalam menyebarkan aqidah kepada masyarakat luas. [~]

PONDOK PESANTREN

NURUL HIKMAH

KARANG TENGAH – TANGERANG – BANTEN

www.nurulhikmah.ponpes.id